SINOLOGIE FRANÇAISE

法国汉学

第三辑

《法国汉学》丛书编辑委员会 编

清华大学出版社

法国汉学

第三辑

《法国汉学》丛书编辑委员会 编

清华大学出版社

(京)新登字 158 号

内 容 提 要

《法国汉学》第三辑收录了法国汉学界新近发表的史学方面的论文,内容包括中国古代君权、财经政策、城市组织与信贷,以及古今文学研究、中国现代城市变迁等。本辑还开辟了书评新栏目,精选和特约了中法学者的书评文章,以求加强中法学术界的学术交流。为了使国内学者全面了解法国汉学界的研究,本辑还刊载了有关介绍《汉学书目杂志》等文章。

图书在版编目(CIP)数据

法国汉学　第三辑/《法国汉学》编委会编. -北京:清华大学出版社,1998

ISBN 7-302-03210-6

Ⅰ.法…　Ⅱ.法…　Ⅲ.汉学-研究-法国-文集.　Ⅳ.K207.8

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (98) 第 39402 号

出版者:清华大学出版社(北京清华大学校内,邮编 100084)
责任编辑:宋韬
印刷者:清华大学印刷厂
发行者:新华书店总店北京科技发行所
开　本:850×1168　1/32　印张:11.125 字数:294 千字
版　次:1998 年 12 月第 1 版　1998 年 12 月第 1 次印刷
书　号:ISBN 7-302-03210-6/Z·115
印　数:0001—2000
定　价:28.00 元

《法国汉学》丛书编辑委员会名单

编委：龙巴尔（法国远东学院）
李学勤（清华大学国际汉学研究所）
葛兆光（清华大学国际汉学研究所）
蓝克利（法国远东学院）
孟　华（北京大学）
耿　昇（中国社会科学院历史研究所）
孙宝寅（清华大学）
吕　敏（法国远东学院）
谢　方（中华书局）

致读者

《法国汉学》第三辑的内容是基于两方面的考虑而制定的：首先，我们仍然采用了上一辑的方式，即围绕着一个中心议题来进行探讨。在上一辑中，我们主要介绍了法国远东学院成员的工作，明显突出了信仰和宗教问题，这两者均为该学院基本的研究方向。我们此次翻译了一些新近发表的史学方面的文章，以介绍法国汉学界非远东学院成员的工作。通过这些文章，可以反映出法国研究中国古代和现代史的学者们所偏重的研究方向。我们认为，这些文章表现出了学者们的一种自信，他们认为对中国历史事实的研究，无论是涉及到君权，还是财经政策，无论是城市组织、信贷，还是社会的现代化，都可丰富人们对一切古代社会运作的知识。

我们在安排本辑内容时的第二个主导思想，是要开辟一个新栏目，以使中国的国学家们，如同其外国同行一样，可以评论法国汉学家们的工作。这样做的意图很简单，就是因为法国汉学家们近期的工作在中国仍然鲜为人知，而中国学者们对法国汉学界的评价也很难反馈回去。我们希望本刊能为中法学者间的交流提供一个新途径。当然，我们在这方面并无经验，但尝试一种新方法总是值得的。故而我们在本期中选登了几篇有关谢和耐先生《中国与基督教，作用与反作用》一书的书评，其中某些是已发表过的，但也有未发表过的特约稿，是本刊专门请中国学者撰写的，他们是有关基督教入华史方面的专家。

最后，为了使本刊能为中国学者提供较完整的资料，我们认为有必要介绍一下国外阅读中国汉学研究的情况，本辑所附的法国《汉学书目杂志》介绍，涉及到的正是这方面的内容。

《法国汉学》编委会

目　录

四海存知己，华文铸友谊
——沉痛悼念龙巴尔教授……《法国汉学》编委会(1)
近代中国与汉学……［法］魏丕信(7)
官吏与神灵——六朝及唐代小说中官吏与
神灵之争 ……［法］乐　维(32)
10 世纪敦煌的借贷人 ……［法］童　丕(60)
礼仪、空间与财政——11 世纪中国的主权重组…［法］蓝克利(129)
中国 19 世纪晚期的传统经文与维新精神
——今古文之争在清代的复兴……［法］程艾蓝(163)
太平天国运动失败至 1906 年改革期间
中国的财政官制 ……［法］玛丽安娜·巴斯蒂(188)
市民社会与中华民国的城市变迁……［法］白吉尔(214)
老台南的街区祭祀会社……［法］施博尔(241)
《中国与基督教》书评四则……(272)
《通报》杂志小史……［法］洪怡治　魏丕信(308)
《汉学书目杂志》简介……［法］叶利世夫(318)
《汉学书目杂志》综述文章选登……(320)
《汉学书目杂志》书评五则……(343)

SINOLOGIE FRANÇAISE
VOLUME 3 (1998)

SOMMAIRE

In Memoriam Denys Lombard (1938—1998)

Pierre-Étienne WILL, Chine moderne et sinologie ····· (7)
Jean LEVI, Les fonctionnaires et le divin:
luttes de pouvoirs entre divinités et administrateurs dans les contes
des Six Dynasties et des Tang ····· (32)
Eric TROMBERT, Prêteurs et emprunteurs de Dunhuang au
Xe siècle ····· (60)
Christian LAMOUROUX, Rites, espaces et finances—
La recomposition de la souveraineté dans la Chine du XIe siècle ···(129)
Anne CHENG, Tradition canonique et esprit réformiste à la fin
du XIXe siècle. La résurgence de la controverse *jinwen/guwen*
sous les Qing ····· (163)
Marianne BASTID-BRUGUIERE, La structure des institutions
financières de l'État, de la fin de la révolte des Taiping à
la réforme de 1906 ····· (188)
Marie-Claire BERGERE, Civil Society and Urban Change in
Republican China ····· (214)
Kristofer M. SCHIPPER, Neighborhood Cult Associations in
Traditional Tainan ····· (241)
Dossiers
A propos du livre de Jacques Gernet, *Chine et christianisme: Action*
et réaction (Li Tiangang, P.-E. Will, E. Zürcher, J. Lévi) ··· (272)
Isabelle ANG & P.-E. WILL, *T'oung Pao (Présentation)* ····· (308)
Danielle ELISSEEFF, *Revue bibliographique de sinologie* ····· (318)
- *Présentation*
- *Articles de synthèse*
- *Notices bibliographiques*

四海存知己，华文铸友谊

——沉痛悼念龙巴尔教授

《法国汉学》编委会

1998年元月8日，噩耗传来，法国汉学界乃至东方学界的一代名师和世界闻名学者、法兰西远东学院院长和本丛刊《法国汉学》的法方主编龙巴尔（Denys Lombard，1938—1998年）教授，病逝于法京。事属巧合，这一天正是他结束其法兰西远东学院院长第一届任期（5年）任满的日子。自然法则固然不可抗拒，但对于他那样一个还差20多天才满花甲的人，对于他那样一个精力充沛、雷厉风行、不知疲倦地奔波于欧亚大陆的良师益友来说，这个消息来得太突然了，也太令人震惊了。回想起我们往日的友好交往，至今仍历历在目，神驰巴黎，情何以堪！他的逝世不仅是法国汉学界和整个东方学界的一大损失，而且也使远东、特别是中国学术界失去了一位真挚的朋友和尊敬的同事。

龙巴尔教授1938年2月4日诞生于法国地中海沿岸的名港马赛的书香门第之家。其父莫里斯·龙巴尔（Maurice Lombard）也是一位颇具权威的东方学家，主治阿拉伯宗教和文化史以及穆斯林世界史。龙巴尔先生从幼年起就受到了语言学、文献学和历史学诸学科的熏陶。在他接受高等教育时，又先后投师于法国高等研究实验学院第4系的李嘉乐（Alexis Rygaloff，1922—，巴黎大学北京汉学研究中心的创始人之一，汉语语言学家）、巴黎大学文学系的谢和耐（Jacques Gernet，1921—，法国的中国文化史专家）和戴儒

丹(Michel Mollat de Jourdin,伊斯兰学家)等著名汉学和东方学家门下,孜孜不倦地学习。他也曾在法国东方语言学院学习汉语和东亚其他语言,如马来-印尼语、柬埔寨语、暹罗语,成为一名通晓多种语言的专家。中法刚刚建立外交关系,龙巴尔先生便作为首批赴人民中国的公费留学生之一,于1964年携其新婚不久的夫人苏尔梦(Claudine Salmon,1938—,法国当代著名女汉学家,主治中外比较文学与南洋史)女士,远涉重洋地双双进入北京大学历史系学习,如饥似渴地学习了近两年的光阴。他在此期间为法国的一套被称为"通俗百科全书"的《我知道什么?》丛书写了一本《帝国时代的中国》(巴黎大学出版社1967年初版,现已总共印制38000册),同时又与其妻联袂为纳盖尔(Nagel)的中国导游手册《中国》撰写了一大批条目(日内瓦1967年版)。他的这些汉学处女作,连同其夫人的《18世纪之前的贵州——苗人汉化一例》(这是她在北京大学求学期间由许大龄教授指导撰写的博士论文,1972年才作为《法兰西远东学院丛刊》第134卷在巴黎正式出版),充分显示了这对东方学家伉俪的才华与学识,也为他们后来在东方学和汉学领域大展宏图和比翼双飞奠定了坚实的基础。

龙巴尔教授归国之后,便成为法国东方学和汉学的摇篮——法兰西远东学院(EFEO)的成员。从此之后他便与该院结下了不解之缘。龙巴尔教授在成为远东学院成员之后,1966年至1969年,他被该院派往雅加达从事科研,从而使他成为法国当代最著名的研究中国南洋历史和文化的专家。

龙巴尔教授于1969年被任命为法国高等研究实验学院第6系的研究导师,主持"文化区域学"部门的工作。由于该系的科研人员出版一份学术刊物《社会经济史年鉴》(1929—)并且风格鲜明,自成一派,故被称为"年鉴派"。这是当代世界上最著名和最具影响的史学派别之一。第6系是年鉴派的发源地和大本营。该派发展势头很强,终于在1975年脱离高等研究实验学院而自立门

户。建立了社会科学高等学院(EHESS),直属教育部领导。龙巴尔教授此后也自动成为社会科学高等学院的研究导师,一直任教到逝世为止。他在该院负责的"文化区域学"的部门以及亲自主持的"东南亚的地中海史"讲座,在很大程度上受到了年鉴派学者们的影响。我们可以说他个人事实上就是年鉴派学者,这一点在他1991年出版的3卷本巨著《十字路口的爪哇》(这是他1990年在巴黎第4大学通过的文学博士论文)中表现得格外明显。此书深受年鉴派的巨擘布罗代尔(Fernand Braudel)有关地中海社会经济史研究的影响,所以我们甚至可以认为龙巴尔教授是这一学派的传人。他认为南中国海或南洋应该被称为"东南亚的地中海",爪哇在东南亚扮演了一种类似地中海在欧亚非大陆交界处的那种角色。因为他认为印度、中国、伊斯兰教和欧洲列强的势力与影响都曾聚汇于这一地区。从而使该地区形成了一个文化熔炉和贸易大都会。

龙巴尔教授于1993年接替汪德迈先生的职务,出任法兰西远东学院院长。他同时还担任法国亚洲学会(创建于1822年,西方最早的东方学会)的理事、法国国家科研中心全国委员会第33分委会(当代世界教育)的成员、专门致力于对印尼世界的多学科研究的杂志《群岛》的创刊成员和编委会成员、欧洲东南亚研究会的副会长。

龙巴尔教授主要从事南中国海或南洋(特别是印尼)的研究,非常注重这些地区与中国源远流长的历史关系。《十字路口的爪哇》一书的第2卷就完全是论述中国与东南亚诸国关系史的。他于1974年与拉封(P.-E. Lafont)合作主编出版了《东南亚的比较文学》一书,这是第29届国际东方学者代表大会的文集之一。他1980年与其夫人合作出版了《雅加达的华人,庙宇与社团生活》一书,1988年与让·奥班(Jean Aubin)共同主编了《13—20世纪印度洋与中国海上的亚洲商贾》一书,1993年与尚贝尔—卢瓦尔(H.

Chambert-Loir)和尚比雍(L. Champion)合作主编了《梦想亚洲,英国—印度、印度支那和印尼—荷兰的殖民地文学研究》,1993年与尚贝尔—卢瓦尔合作翻译了印尼文著作《生活不是夜市》一书。他发表的与中国有关的论文还很多。如《与16世纪末另外两种世界观相比较的〈卢济塔尼亚人之歌〉,〈西洋记〉和亚历山大时代的马来文小说》(载《葡属印度与南亚和远东的关系》,1993年),《19世纪末叶—20世纪初叶印尼华人社团中的儒教与改革思想》(载《汪德迈纪念文集》,1997年,与苏尔梦合作)。1994年,他与罗德里赫·普塔克(Roderich Ptak)一起主编《海洋亚洲的形象与现实,1200—1800年的华南与海洋亚洲》(威斯巴登版)等等。

龙巴尔教授是一位涉猎广泛的历史学家,非常注重贸易交换和文化影响的网络,因为正是这些网络在不同程度上主宰着欧亚非三大洲的历史及其相互关系。他将其文学博士论文《十字路口的爪哇》一书的副标题定为《试论全球历史》,这就充分说明了这位年鉴派汉学家和东方学家的宽阔视野与渊博学识。他与其夫人共同创办并一直主持的《群岛》杂志是法国惟一一家研究南洋的学报,它近30年来成了一个国际中心和史学思想研究的"圣地"。龙巴尔教授精明能干,善于组织,诲人不倦,著述宏丰,蜚声东方学界,他亦是一位不知疲倦的旅行家。他极力追求的是使不同学科,不同学者和不同观点互相接近并进行比较,从而扩大视野并冲破旧传统的束缚。他坚持认为东方学和汉学研究的最佳途径是亲赴实地从事考察,书宅中的研究只能是一种危险的权宜之计。正是出于这种考虑,他将法兰西远东学院的成员陆续派往远东几乎所有地区并在那里建立分部或中心,遍布中国(北京、香港、台北)、印度、泰国、马来西亚、印尼、柬埔寨、老挝、越南、日本、韩国、新加坡等地,而巴黎本部却似乎成了一座"空城"。龙巴尔教授本人也经常在他的贤内助和事业伴侣苏尔梦教授的陪同下不停地来往于这些国家和地区,视察工作、组织学术讨论会、与各国学者进行广泛

的学术交流。

龙巴尔教授在法国极力为东方学和汉学辩护,维护这些学科应有的地位。在《世界报》记者 1993 年 10 月 26 日的一次采访报导(《采访龙巴尔——东方学应被视为一门主要社会科学》)中,他对这些观点作了充分的阐述。西方许多学者认为东方学是一门只会钻古文献和考察古文物的学问,而有的东方学家又认为西方的东方学属殖民主义的残余和西方意识形态渗透的范畴。龙巴尔教授针对这些论点反驳说,东方学应被视为一门主要的社会科学。西方史学家们应该放弃那种"地中海文化逐渐世界化"的观点,西方人类学家也应放弃那种"西方中心论"的论点和只重视"周边文化"的做法。他认为西方学者们除了重视欧洲旧大陆和"新大陆"(非洲、大洋洲和哥伦布之前的美洲)之外,还应该关心"第三空间"——更加古老的远东,也就是要重视东方学。他认为"文化区域学"的概念非常重要,足可以将东方学建成一门独立学科。在研究与西方文明具有相异性的东方诸大文明时,可以借鉴西方史学家的方法,但必须使这种方法适应东方文明。不研究东方的历史和语言,只在人类学、经济学、社会发展学方面进行探讨是远远不够的。他认为南中国海地区自 13 世纪以来的发展得益两种因素:华侨参与了当地发展并带来了新技术,伊斯兰教的传入也为该地区的发展作出了贡献。针对"十字路口的爪哇"和"西方化的限度"问题,龙巴尔教授回答说,亚洲的"西方化"事实上是从第一批葡萄牙船只的到达而开始的,最早的欧洲商人利用了亚洲贸易大发展的契机。自从 1815 年签订维也纳条约之后,殖民列强才开始瓜分东南亚,殖民主义才得以在东亚立足。对于西方在远东的影响问题,龙巴尔教授说西方向远东传去了两种主要的文明,其一是一系列新的实用技术,如蒸汽机、内燃机和电力,其次是某些政府组织方式。但欧洲也从亚洲文明中吸取了不少因素,绝不能低估互相影响的作用。对于东方学的前途问题,他坚信欧亚大陆两极的友

好关系会继续下去，要排除悲观情绪，实现高层次对话，前途是乐观的。

龙巴尔教授对于中国人民、中国传统文化和中国学术界始终都怀着深厚的感情。当中法关系刚刚解冻，他便迫不急待地束载就道，来华求学，一生中多次访问中国，以文会友，与中国学术界结下了深厚的情谊，成为中国学术界非常熟悉的老朋友。

龙巴尔教授为人忠厚。尊重师长、善待同辈、提携晚学。凡是中国学术界赴法访问的人员，无论是知名学者还是在校就读晚学，只要找上门去，他都会热情接待，鼎力相助。他勤学好问，敢于向任何人请教任何问题，像他那样的名学者，做到这一点实属不易。“学而不厌”和“诲人不倦”也是他的治学准则。

1994年，当龙巴尔先生来华访问时，便商议由中国社会科学院历史研究所、清华大学国际汉学研究所和北京大学中法比较文化研究中心，与法兰西远东学院协作，共同推出一套《法国汉学》的丛刊。由龙巴尔院长与中国社会科学院历史研究所所长李学勤先生共同任主编。龙巴尔院长委托法兰西远东学院常驻北京的代表蓝克利先生具体筹办此事，1996年，当《法国汉学》第一辑出版时，他还专门邀请全体译者在清华大学共进午餐，对第一辑的出版表示祝贺，并对今后的工作提出了希望。令人遗憾的是，正当第二辑出版之际，龙巴尔院长却溘然与世长辞了。

中国与法国是两个都具有悠久文化传统的文明大国，两国的文化交流由来已久，近年来又取得了可喜发展。我们衷心希望，龙巴尔教授终生致力于的中法文化交流事业能得到进一步的发展。

（耿昇执笔）

近代中国与汉学

[法]魏丕信

刘和平　吴　旻 译

“近代中国历史”这一概念，看起来并不深奥，实际上要把它解释清楚却并非易事。这里将提出的问题正是：对于那些认为只能从长时期，与其他文化不断对话的过程中考察中国的史学家来说，他们眼中的近代概念究竟意味着什么呢？

回顾法兰西学院教学的历史，我们可以看到，那些被称作“东方学”的讲座，其名称都极少被限制在某个“时代”上，譬如称古代的、近代的等等。那么听众难道不会将此理解为：言下之意，印度、中国或日本都可被看作是些或多或少与时代无关的文化实体？甚至理解为：这些文化当代的形态无非就是作为那些伟大传统蹩脚的注释罢了？或者干脆认为：一位有资格能被称作汉学家、印度学家……的人，便自然可以跨越各个时代，乃至数千年，权威性地谈论现在，亦谈论过去；而另一方面，自 1892 年起，法兰西学院却早已不再开设“通史(西方的)”这样的讲座。

如果我这样说，应该没有人会表示异议：无论在知识的积累方面，研究的专门化方面，还是技术性要求方面，汉学、印度学和日本学目前达到的水平都远不足以谈及研究的通才的存在——至少不存在于一门以正在逐步完善中的研究为基础的课程当中。然而，问题并没有就此就轻易地解决，就我自己来说，无论是对于整体意义上的东方学，还是特指的中国学研究，我都很难放弃某种可称之为既大度又空想的观念：这种观念总是倾向于通论化，甚至是汉学的全面综合化；而同时，我又不得不承认这种综合化已与我们的专

业共识(habitus)越来越难以适应。

那么身在其中的近代中国又该如何论说呢？我们可以设想两个极端相对的看法，但这两种看法最终还是归结到一点，即从传统到近代之间的关系。在那种为行文方便，我们将称之为保守的看法当中，那些伟大的东方文明，首先是表现为文化实体：这些实体如果不能说是完全永恒不动的，至少是动得极少极慢的；并且这些实体无论怎样都对不是源于其本身的事物表现出一种顽固不化。因此，近代性的成分是这些文化在不远的历史中被迫吸收的，虽然这些文化从中也意外地获益匪浅。但无论如何近代性的成分只不过表现为一层镶贴，因而最终也只能是完全表浅的。换句话说，我们目前的世界应该完全或几乎完全参照传统来被理解。而在另一种看法中，则与前一种恰恰相反，是与过去的彻底决裂：那些还能够继续存在的传统，不是在被吸收的过程当中，就是在被毁灭的过程当中，总之是没有“未来”的，因此传统也就丧失了这种基本的作用：即用来解释一个已有自身运行逻辑的当代世界的作用。

当然，人们看待事情的方法很少有像这样截然对立的，至少在那些严肃的作者当中是这样。然而在大部分关于中国的论著中，无论是在远东出版的，还是在西方出版的，都不可避免地包含了上述的那些观念：即指无论在何种情况下，也不论实际共存的程度如何，传统与近代化最终在深层意义上互不相干。于是，我们所认为与近代化密不可分的，如机构制度、社会准则、精神面貌及物质生活方式等方面，在远东或在其他地方，历史上曾试图转移，甚至有时完全替换传统的组成部分的种种尝试被视为无关紧要，重要的是这种在我们眼前进行并且起点很容易找到的过程，主要是由外来的原因而引起的。换句话说，就是在传统之中没有任何部分能够包含可朝我们所谓的近代文明转化的自然过渡——当然问题主要出在于这个“我们”之中。说实话，对于上述观点，我只看到一个相反的例子，那就是60年代的马克思毛主义历史学家为建立起一

个理论的英勇的努力，这个理论就是如果没有被某种力量，确切地说是外来的力量阻止的话，中国已发展了自己的资产阶级和资本主义。[1]

传统与近代化之间的不兼容性于是成为了一种前提，我刚刚开始进行中国研究时，也与大家一样，将之视为理所当然，并因此认为，在我日后作为汉学家的生涯中，谈到中国，如果不是古代的，就一定是近代的，最多也是留有古代残余的近代；并且古代与近代之间的时间过渡对我来说十分清晰（当然指鸦片战争）。如今认为这种立场不能再坚持下去的显然不只我一个人。在对这个问题进行进一步论述之前，我在这里只想提一句：对于近代化这一概念的深入思考在我看来比过去任何时候都必要，并且东亚和南亚一方面十分发达，而另一方面又似乎非常传统的文化之历史也正为这种思考提供了良好的土壤。另外，我要说的是，我很难不产生上述这种预感，因为我做过的很大一部分研究是关于中国经济安全与社会保障的机构制度的，相形之下，令人吃惊的是当时近代欧洲各国都远未着手建立这一套机构制度；而我这种预感只是在我阅读了一些有关前殖民时代的中国、印度及日本的近期研究后才得到了确认。这些研究不仅非常严肃地对以欧洲中心论方式对“近代化”的理解提出了质疑，并且可以说是在试图开辟一条新的道路。[2]

下面就是我进行的历史研究后面更进一步的问题：发现、理解、评价中国对于近代化中的贡献，这种在未找到更确切的名称之前，我建议称之为广义的近代化。也许一开头就应该说明，这既不牵涉近代化与西方化之间时间上的对应，亦不牵涉到它们之间理论上的对应，即使从某一时期开始，西方化应该算是中国近代化经验中的重要组成部分。

我所关心的这个“近代中国”并无需局限于，实际上也不会仅仅局限于我们研究中约定俗成的狭隘的定义，我认为恰恰相反，应

该像对待诗歌的顿挫一样，不时地重新审视所有定义才是；而且无论如何，将中国的近代化经验归结为由于单一的且是外部的缘由作用的结果，就使之倒向一个完全不同的世界的看法，在我看来这不仅贫乏无据，而且难以令人信服。但若想走出这种简单化的模式，就得首先对究竟什么是我们习惯所称的“传统”提出疑问。

所谓的传统与广义的现代化

目前有某种关于当代中国社会的观点（偶尔某些完全称职的社会科学家也持有这种观点），持有这种观点的作者竭力重新找出并且小心翼翼地隔离出那些某个即便不能称作是永恒的，也可称为是非历史性的“古代中国”的残存或再现。于是这个“古代中国”的范畴被缩小到一些特征上，甚至只是一些定语而已：这个古代中国总是“儒家的”（这不言自喻），又是“官僚主义的”，“农耕的”，有时，当然在西方比较少见，它也被称为是“封建的”，……我们还可以列上一串这样的定语。若是说 1949 年前的或 1911 年前的中国都可以被冠以上述这些定语，只是在程度上有所不同，肯定没有人会反对这种说法。只是，且不说这种对过去倒退式的看法有时会让人产生一种感觉：仿佛这只是作为“陪衬物”或解释一切的“百宝箱”，而实际上却说明不了什么；而且这种看法的弊病还在于将这个“过去”，从历史的可靠性中剥离了出来，使之成为相互之间毫无联系的古董的简单汇编，而亦使之与近代化彻底脱节，因而近代化也就从中无从寻找到哪怕是微乎其微的根源。

无疑，许多的西方作者，其中有些还是十分著名的作者所论述的中国千年静止，至少是千年停滞的神话，并不在我有意过分简单化的上述观点之外；而且我觉得这种观点还影响了为数颇多的汉学著作，在其中均将近代化的努力作为那个既抽象又易于引来作为理由的“传统”的对立面。并且还有一点也很清楚，那就是如果

将一切都归结到黑格尔或亚洲的生产方式上是肯定要犯错误的。每一个人都知道，至少从表面来看是这样，中国的史学传统是怎样会促使人们朝着同一方向作思考：将帝国设想成一种不变的构造，周期性地由于内部约束的压力，借助或不借助于外国侵略者的帮助而崩溃，但危机期过后，略经调整又将恢复到最初的状态。如果接受这种说法，结果必然是只有“西方的挑战”才能打破无休无止重复地循环带来的令人绝望的规律性，从而给中国带来雄心，乃至希望，进入以西方为榜样的近代化。而那些头脑清醒的人则意识到，这样付出的代价是文化紧张状态，甚至几乎是精神分裂状态，至少是错乱状态，而中国人大概至今仍不能摆脱这个状态。[3]

如果说最终的结论有其真实的一面，这并非不可能，但是，其前的情形又如何呢？换一种说法，是否应该将中国近代化的经验局限于与1842、1895、1919年或与其他类似日期相关的文化冲突呢？其余部分是否只是不变的、有周期性的、在任何情况下完全被自身的选择所限制的历史呢？我认为，哪怕是因为其本身固有的荒谬，人们就可以甚至应该摈弃这种看法。像中国的政治文化整体那样庞大、那样复杂的构造，有它复杂多样的经历，有在它身上作用的各种运动，有那些恰恰就是为了不让它静止的不平衡，更不用说还有比人们一般所谈及的更多的外部世界的介入，因此那种认为在历史上它只是选择了几乎不变的重复周转，或严格地说就是走向衰落的看法是根本不恰当的。

因此，这种构造在某些演变时期由于受到来自内部结构抵制的阻碍，尤其是由于它的客观选择面极窄，它才未能逃过因一时没有出路而衰落的命运。看不到这一点是幼稚的，这正是问题的所在。总之，在中国同在其他地方一样，甚至情况胜于其他地方，都是适应变化的过程和禁锢封闭的过程之间的运动作用，这才应该作为我们分析的中心。

正是由于我们显然可以给出它的好几种定义，因此近代性的

概念值得重新研究。从广义上讲,我认为当我们确认在某一文化的历史中有结构性的变化时,就可以认为有理由去谈它的近代性。这种结构性的变化的定义至少应该是不可逆转的、且建立起一个各层次相互对应的整体,并包含了人与人之间,机构制度之间,物质生活各方面之间的本质不同的关系。而最终(尤其)还有一点,即这些变化促使产生它们的社会提高有效性,加强整体性,增强可预见性,提高生产力,增加主动性以及提高社会财富共享性;还应补充一点,具有重新审视问题的能力和对差异性的起码的开放态度。相反,从狭义上讲,也是最常见的观点,这些差异、演变和新生事物如果不带有某些特性,尤其是思想特性,就无从推进真正的近代化,而一般认为这些特性正是在西方世界最近的经验和其不可抗拒的世界化活动中引人注目并得到证明。

在以上两种极端的近代化概念的对立中,一种为了不用帝国主义一词,我们说它很狭隘,但占统治地位;而另一种则外延大得多,摆脱了当代编年的立足点及一些一般被认为十分关键的标准。但是这种对立果真如此界限分明吗?启发性地讲,这是期望的对立吗?

中国的近代化经验,让我再一次觉得会引出这类问题。在阐述我的观点时,我想简单提一下理性这个概念,这是谈论近代化所必不可少的主题。有位作家,我指的是韦伯(Max Weber),他总有本事激怒汉学家,而汉学家却总是不得不提到他,这里何不就从他开始呢?在再版的《新教伦理与资本主义精神》(*L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*)[4]的引言中,该引言写于韦伯逝世前不久的1920年,他为理性和他所称的西方独有的创造物的"普遍性"大唱赞歌,却将中国、印度或伊斯兰世界的与西方相当的创造物明确地排除在外。这普遍性涉及一切:不仅有科学、资本主义、法律或是行政机构;还有宗教、历史编纂、文学、印刷术、造型艺术;甚至我们的"和谐的理性音乐"(这就是韦伯的说法);完美的和弦,

和声学与对位法，古典的形式，交响乐队，等等。

这种狭隘的、将理性占为己有的观念是十分典型的，而我们已学会了在这样的观念里生活。这种观念只是在西方被运用，特别是在近代西方，它否认其他文化有能力创造自己的机构制度（从广义的角度上说），否定这些机构制度能够提供与西方相似的服务，且特别是能够朝着相近的方向演变发展——也就是我们上面所说的提高有效性，加强整体性，增强被预见性，提高生产力等等；不然的话，如果能够有发展，就一定是选择与西方完全相同的组织形式、相同的思想与技术的方向。

然而，对于研究中国社会的各种转变的历史学家来说，在试图摆脱上述这种观念的同时，又要试图摆脱占压倒性统治地位的，如果我们愿意可称之为儒家的观念，事情看起来就复杂得多了，因而这个问题又摆在我们面前：是否在传统与近代化之中存在根本的，可说是哲学意义上的不相容性？

以下几点足以说明我的看法。还是有关理性这一概念在社会科学中最为普遍的用法：首先，在谈到中国和其他一些非欧洲的文明时，一些作者已指出，只要将理性这一概念扩大，在其中考虑到文化、宗教或伦理等各方面，在这个概念中就清楚地表现了观察所揭示的这些文明中同样有效与有预见性的社会经济行为，尽管这些社会经济行为看上去与传统经济学所描写的相距甚远。[5]另外，从亚当斯密开始就将之作为向近代化过渡的必不可少的条件的这种商业逻辑，在亚洲社会造成的渗透和转变远远早于这些社会进入假定由欧洲操纵的国际市场。[6]谈到所谓的“亚当斯密增长”，欧洲近代资本主义就是以之为基础建立起来的，它主要以市场的扩大，销售的复杂性和极大的有效性、地区生产的专业化以及社会关系的货币化作为特征，而并不一定要求科学技术的显著革新，或是劳动者个体劳动力或经济基础单位劳动力的飞跃式增长。因此，尽管不是所有的人都意识得到，在某些对西方旧制时代的社会的

研究曾定义为“亚当斯密增长”的形式和结果，在中国或在其他地方也存在，甚至是大量存在，而且早于，甚至远远早于可以仅仅涉及回应西方的范式。[7]

国家政体的问题

上文只谈及经济，而政治和国家政体性质在对中国近代化经验的研究中同样占有重要的地位，在这个领域里对概念和定义的思考具有刺激性和危险性。毕竟我们所谈论的是一种思想的传统和一种语言，它们有着自身的规律和前后联系，我们从中进行的转换只是从我们自己熟悉的语境出发，却不是它们自身所固有的。由此“帝国”这个词，一般指 1911 年前中国政治的构成，甚至用以玩笑式地指代我们了解的现今的中国社会。但该词到底想指代什么？“天下”与其说政治概念，不如说是宇宙观概念；“国”或“国家”有时有朝代的概念，有时又同我们讲的“国家政体”同义，朝代实体则只是国家政体的一部分；在另外的情况下，也许有人不同意这种看法，我认为“国家”一词似乎已与“民族”的意思不远，但是，我不认为该词有帝国(imperium)的含义，即使有也是勉强的。尽管在实际完成时多少有偏差，但这种国家政体的模式仍是一体化的、规格化的、大规模的，采用专门的技术，并根据极端严格的标准由专业人员进行管理的。因此，这种国家政体，在规划上与哲学上都明显区别于如罗马帝国或奥斯曼帝国这样的传统的帝国构成，而这些帝国本身可能彼此也互不相同。

具体到中国的情况，“帝国”一词本身应特指周边区域，在不同的时期其范围大小亦不同。对此，中央试图维持与控制，但并不努力同化，这样做的目的主要是战略需要。相反，该词用于拥有 18 个省份的中国，我认为不妥。我在这里再次强调，那是一个真正的国家政体。在这个问题上，最有发言权的，大概当属查理·逖利

(Charles Tilly),他对于国家政体的构成的思考,为对中国这个问题感兴趣的人提供了不可多得的参照。逖利分析欧洲出现的"地域性国家"(不能同"民族性国家"的概念混淆),并将之与城邦国家及帝国加以区别。按照他的定义,"地域性国家"是由中央集权的明确分化的独立自治的组织,管理幅员辽阔的毗连的地区,在地界明确划分的区域里,力求协调均匀,并在使用武力方面有绝对优先权。[8]那么这正是我们要论述的中国的情况。虽然今天传统帝国同近代殖民帝国一样已被视为过时,在我看来,我们却远不能说中国民国前的政治模式也已经过时。实际上,尽管可以轻而易举地用现代民族性国家的标准将它说成是陈旧的或无成效的,但在许多方面,它与现代民族性国家同样有着惊人的相似。

中国的国家政体正是作为理性的组织,长时间以来在欧洲受到欣赏的。这理性表现在把论证国家政体本身的存在的目标,例如丰足、安全、或人民的教育,同政治制度、管理技术求得最大程度的一致,并且完全根据这些目标促使其官员行动。

没有必要再提那些以我们熟知的传教士的著述为基础的伏尔泰和其他亲中人士所唱的赞歌,因为当时敌对性的论战已可以部分地解释那其中的过激与幼稚。我则觉得爱德华·毕瓯(Edouard Biot)在1848年在碑铭和美文学院所讲的一段话更有意思,在他自己著名的翻译作品《周礼》的序言里又重新提到了这段话。对于毕瓯所写的这个理想的古代中国的政体构成,我们今天知道,其中大部分已经不再是上古时的形态,与他想描写的时代已相去千年之久:

"无论在什么时代,我认为总是应该建议那些试图完善现代社会的人去研究一下古代的机构制度。为了解决那些事关人类命运的大问题,首先必须了解前人已经过思索的观点中有多少已见成效。我觉得中国机构制度的持久性,以及这些机构制度如何实施于这样庞大的人口,应该成为经济学家着手研究的一系列课

题。”[9]

谈到中国机构制度的持久性，毕瓯的想法显然有些夸张，让我们来看一看他是怎么说的：

“也许更辉煌的当属这一套完备的整体灌溉的设施系统，……从灌溉最小片土地的简单小水渠，到负责全国供给的大的通航运河，它都详细地指明配给这些不同流量的人工水渠的宽度、深度及方向。目前在中国存在的这类制度不过是古代的规章不知经过多少时代的延续而已，只是在实施的细节上有所改动。这是因为民众已经几乎是合法地成为土地的主人，并且领土割据的减少使得一种更广泛、更自由的经营方式成为必要。但古老机构制度的原则未变。政府的官员过去是发布命令，现在则是进行监督。而我们，自觉比别人文明得多，却只是才在纸上勾勒出这种大工程的粗略草图而已。要知道，如果这种工程做成了的话，短短几年中因此成倍增长的财富，在整个法国的财富中也会占很大的份额。但是没有连续到底的精神，我们在行政管理上做不成什么大事。而由于我们机构制度的不稳定性和我们自身性格的轻率性，我们从根本上缺乏这种精神。”[10]

这段引述再次坚持这种说法，即中国的机构制度的世代连续性，甚至土地私有化也只是提出作为其中的一个细节。这种说法实际上并非出自毕瓯，而是出自其父让-巴梯斯·毕瓯（Jean-Baptiste Biot）。老毕瓯在儿子早逝后，组织出版了《周礼》译文，并为此亲自撰写了引言。上面的文字便摘自老毕瓯 1851 年撰写的引言。

我在此要介绍一下谈及毕瓯父子的原因。老毕瓯是法兰西学院教授，任职于数学物理这个讲席 61 年（1801—1862），时间之久几乎是个记录。作为一直被人称道的《周礼》的翻译者，小毕瓯在他短暂的汉学家身涯中则从未在高等学府中任职。他曾是工程师，并参加里昂——圣太田（Lyon-Saint-Etienne）铁路的建设，其后靠退职金生活。他在铁路建设结束后不久，即成为法兰西学院第

一批汉学家之一的儒莲(Stanislas Julien)的得意门生,儒莲还亲自参加了他的译文工作。

我之所以谈及毕瓯父子,并不是因为他们和法兰西学院的关系,主要是想说明,在这个以极其敌视中国著称的时期,也正是法国大步走向工业化的时期,一位有名望的科学家和一位退职工程师却能把中国作为例子,谈其政治机构,谈其国家体制在经济基础建设中的作用,总之,谈中国对近代世界进步所能有的贡献。

且不论上面这些思想,除了老毕瓯谈及的大规模的基础建设,还有许多机构制度、方法和做法需要与欧洲近代国家体制建设中的诸多方面相对照。我们可以首先看看令人赞叹的机构制度与立法的整体,其目的在于减少经济的不确定性,而上述的基础建设即是其中的一个方面。[11]然后还要看看这种在中国古已有之的量化和集中人口、经济、地理,甚至气候的各方面信息的愿望,正如某些档案所揭示的那样,其中对细节的关注简直是不可想象的。这里也很难不提到这个韦伯喜爱的题目,即帝国最后几个世纪中所建立起来的法律例判制度:一些执着的作者曾大胆地深入研究,将该制度描述成不断调整的复杂结构,旨在最大限度的可预见性,建立起诸多保障,并广泛地传播,尽管有无限扩大的倾向,但仍带有明显的理性,虽然它并不以罗马法典或盎格鲁——撒克逊法典作为哲学基础。[12]至于谈到度量衡的标准化,统一的通讯联系系统的设立,赋税的一统化和合理化,现行法律的定期颁布,政府行政人员选拔与管理的集中化与标准化,强制性的国土划分以及使风俗和信仰向着国家鼓励的标准看齐,又该如何看待这些努力呢?当然,这些努力的成果可能不尽相同,因为它们面对的是一个很顽固且极其多样化的社会。但这些努力在帝国的各个朝代都没有间断过,尤其是民国成立前的最后那个朝代。

有一件事令我十分惊讶,那就是那些构成中国"前西方时代"政治制度的原则和规划令人不能不想到一位最近研究 1789 年以

后法国国家体制历史的作者所称的“社会的产物”。正是这位作者,皮埃尔·罗桑瓦龙指出,作为“社会的创设者”(他现在仍是这样说),国家政体必须具有属于空想的计划中的一部分职能,或者说,计划总是超前于现行管理,并超前于现实利益仲裁。[13]因此,即使在其他方面有很大的距离,这一点与中国的国家政体的职能概念是再接近不过了。

有许多文化都可以说是为“近代化”这一概念的形成做出过贡献,并继续为之做出贡献。而这个概念本身,在它自身的各组成部分之间,在上述这许多文化之间,则显得十分离散,甚至完全分裂,这就是为什么这个概念如此难于把握的原因,也正是以此可以证实我研究它的观点方法。

作为一个研究最近的和稍远一些的中国历史的学者,我很难构想出一个单一意义上的近代化模式:因为近代化既要定义为思想的、社会的、经济的和政治的选择的一定的组合,一种极易被历史地加以鉴别的组合;近代化又必须是被全盘接受的;并且近代化不可避免的世界化的前提,即是在那些不幸未能自身产生近代化的社会中要产生不可逆转的社会的、经济的与政治的,甚至思想上与精神上的变化。与这种目的论的看法正相反,我所看到的则是一个极其多种多样的历史深刻性不一的机构制度、态度与过程的总汇,所有这一切聚集在一堆难以定义的团块之中,而这团块的各部分之间则紧紧地交错在一起,但它的未来却不怎么令人放心。这个团块也就是我们目前生活的世界。如果,把话再讲得更进一步,也就是说我们这种“近代化”最终不过是一个无所不在的混合体:尽管比例上差别很大,但这混合体的成分都是一意的复古与科技上崭新的成就,通讯交流的发达与日益的孤独寂寞,文化的逐步统一化与愈加逼人的个体突出性——大家一定会同意,如果我说看起来这混合体一点也没有清楚起来的意思。

不管怎么样,这个民主与工业化的西方对目前上述情况的形

成所起的作用是无可否认的，但我想还是让别人去衡量这其中那些普遍认为还有吸引力的方面和那些纯粹破坏性的效果。既然我们在谈中国，我也不会否认19世纪末以来西方给中国带来的不可估量的影响：很明显，如果没有与欧洲和美洲的剧烈冲突后产生的文化上的质疑和断裂，帝国末期的中国，民国时期的中国以及社会主义的中国便几乎不可想象会成为我们现在所认识的这样。然而，如果在冲突之前，甚至很早之前就产生了一些发展，在我们目前还不确定的综合中就这样多少有些轻松地消失了的话，哪怕对于那些看起来最新的方面，这也是不可想象的。

年代问题

大家都知道这种范式：数百年古老帝国在它的灿烂辉煌中离群索居，其生活方式受到一成不变的传统的束缚，自身无法产生变化，但1840年后西方的大炮不费吹灰之力便导致了它的瓦解；随之而来的便是被强制的变化，最初是不断的反抗，之后是试图彻底清扫传统的政治文化体系的真正的浪潮，然而成果却不显著。

这些简直尽善尽美，而且确实也认识到了一些无可辩驳的事实，但我坚信，我们没有找到问题的实质。作为这150年的历史的里程碑的政治上和意识形态上的一次次彻底决裂，每一次都被后一次质疑，其直接根源自然要看当时中国在国际大气候中所处的弱者的地位——这在其历史中并不是第一次，因此研究决裂应该从其背景着手，而不是从某种本质主义与相对主义思潮所认定的，是由于一种永恒不变的、顽固不化的、不会湮没的文化体系着手。正相反，在一个长时期内，有过许许多多体制的、规模的、实践的、感知的、表现形式的和技术性的变化。

说到长时期，当然可以有很多种，也可以说有很多种层次。既然社会经济历史可以从其他部分剥离出来，那么将16世纪开始至

不远的过去的这段时期视为构成一个有机的整体，应该说是合理的，无法用“近代时期”以外的其他词来加以命名。这个时期大致可分成两个不同的阶段：第一个是“亚当斯密增长”期，在这个时期除17世纪的总危机以外，市场的扩大，经济和社会关系的货币化，逐渐在相邻的区域中呈不断增长的趋势；尽管这种增长势头由于18世纪初开始的人口激增而减缓。这次人口激增使中国人口达到历史上从未达到过的数量，在当时的看法下，已是名符其实的近代水平。第二个时期从19世纪初开始，这一时期内自然经济生产是缓慢的，甚至可以说是停滞的，或者说是衰退的。其结果则是在生产力和潜在发展方面逐渐拉大与欧亚大陆另一端的差距。第二个时期的最后一百年，则又是一个全新的社会经济部门缓慢、困难重重且极不平衡地增长的阶段，这当然指的是西方化部门。

这便是为我下面接着讲的近代中国国家政体建立的问题所粗略勾勒的总体背景。

国家政体的建立

然而，至少从一千年前的宋朝就开始实施的政治行政制度难道不是一直延续到了1911年，用最严格的说法，也是延续到了1900年吗？更有甚者，除了对于那些不能导致自身的近代化，甚至也不会适应一个变化的世界的细枝末节的阻力之外，难道这种制度的僵化和笨重不是与一切改革的尝试对立吗？另外，不是有优秀的作者提出恰到好处的论据，认为中国在本世纪前的三百年间，国家政体远非一个建设的过程，而是不断的萎缩的过程吗？[14]那么在这种条件下，将帝国末期的中国国家体制的历史归入上文提到的社会经济发展之中，岂不是有些自相矛盾？

矛盾的产生就是为了让人们去解决。我想，关于近代时期之前静止不变性的神话和其破坏性已经讲得不少了。在我们这个专

业领域，仍有一种我认为是难以令人置信的思想：即认为如此之大、如此复杂的一个国家，16世纪末以来，经济和人口史无前例的螺旋增长，并连同产生了一系列社会后果的一个国家，却直到20世纪前叶还大体一直沿用相同的方法和对策来管理；换言之，其政治行政机器没有过相关的增长，没有经过任何一点本质的改造，也就是说，中国政体的建设长时间盲目地逐步走向消亡，而操纵其运作的人除了发表十分博学却毫无意义的言论外，便对此束手无策。

我肯定不是头一个站出来反对这些观念的人。17世纪中叶明王朝的覆灭和满清的入关，以及200年以后与西方列强产生的冲突，都曾激发时人产生过焦虑的思索质疑和全新的方法提议，这已成为许多研究热衷的主题。但是，尽管这些思索和提议是根本性的，也是十分有意义的，我却觉得对政治思想的研究，以至对更广一点意义上的思想史的研究常常与当时的机构制度与实际确切运作之间脱节。在中国的问题上，让我吃惊的是在以下这两个方面中始终存在的差距：一方面是单纯宇宙观的对于政府的观念，作为这种观念的必然结果就是一种以教条形式表现的（这一点又不得不让我们想起最近的中国），将政府官员伦理和意识形态的资格要求放在首位所做的绝对坚持；而另一方面，则是一种以管理为主的国家政体，它试图用灵活和合理的方法来组织和运作，其主要目标是取得最大程度的成效的同时，有意地，实际也是不可避免地使用最有限的方法。当我们看到那些最职业化，最有才干的管理官员们，并不带有一丝一毫的虚伪，也援引那些意识形态观念中最脱离现实的原则时，这已经向我们提出了一部分问题：上述两个方面的并存不仅包含了各种各样的妥协，而且也包含了许多不合理性。这种不合理性在这里是指它的本义：并非指没有心智的能力去合理地分析技术上的问题，这也不是中国所独有的问题，而是指在当时的道路上出现了众多理论上的，教条上的，甚至是礼仪上的，但归根到底又都是政治上妨碍了问题的解决，而解决问题的方法从

我们后人的角度看来却都是理所当然，应该如此的。

帝国最后的两三个世纪正是在这种“以管理为主的国家政体”下，经历了高潮和低潮，加速的时期和退缩的时期，一直进行着国家政体的建设过程，这种过程同最近的过去和现在(历史学家总是可以不谈及未来)紧密相联。

要挖掘并解释这一过程的所有成分，还需要进行大量的工作，这里我是有意用挖掘一词的。政治思想家和伟大的改革派知识分子，虽然不能说是易于研究，却不难识别和勾勒其形象：在大多数情况下，他们的思想反映在其清晰明了且编目完备的文章中。然而，我们却要从各种不同的资料中寻找，希望从中可以重视当时行政活动的各种具体情况，各种职能的分配和运用，当地各种力量间的真正关系，专业人员之间的争论，联系与动员的方法，这些由下属承办工作的程序以及这种委托式行政的本质和确切运作方式(顺便提一句，在中国国家体制的历史上，那些君主制以后的体制在这一点上表示出了与过去的决裂)，财会与审计的方法，以及帝国政体为自己设计的如此雄心勃勃的经济干预计划的实施与最后的成效……。既然我们在这里谈的是国家政体的建设，换句话说是一个动态的过程，那么很显然研究应该首先追踪在各个领域内发生的变化，这是一项更加艰巨的工作。

这些资料完全是分散的，有时令人感到很棘手，很少成体系，而且常常是短少的；有时重要的材料需要从字里行间去寻找，或从谈论其他内容的文章中抽取出来，这样的情况也并不少见。但我们并非就感受不到，而且也正应该更好地确立和归入中国近代国家政体理论的一种演变过程。在君主制末期，18 世纪自然是其中的关键，这个演变过程的内容是走向行政操作的广泛系统化，监督和检察的严密化和制度化，税收合理化，经济活动数据收集的新的系统化、集中化，以及一个日臻完善的刑法的建立。简言之，尽管有时似乎碰到困难；尽管有时被表面看来的国家机关的人数不变

所掩盖——如果我们意识到下层人员数量的激增，就会清楚这不过是表面现象，而不是事实；尽管在同一个时期，也可以看到一些受到国家鼓励的、有关公益的创举的发展，却是由地方绅耆来操办的，但是国家管理活动的范围日益扩大，在我看来是一种普遍的和不可逆转的倾向。

不管怎样，我们很难不谈到这个事实，即上述的这些演变，几乎都走向了那些以提倡改革著称的思想家，尤其在 17 世纪，所鼓吹的那样的反面。这些思想家对理想政府的看法，事实上都是反中央集权式的，甚至是反国家政体式的。且不谈著名的顾炎武(1613—1682)或黄宗羲(1610—1695)，我们来看一下唐甄(1630—1704)，谢和耐(Jacques Gernet)最近在一篇非常好的翻译中曾提到他的观点[15]：对唐甄来说，文书和公文，如果算是国家政体膨胀的工具，只能扼杀交流，只能使合格的行政管理机构的最基本功能无法运作。他和其他许多人所希望的是建立一种地方分权的政府，其基础是直接的教育和树立榜样；有着简单的节省开支的上层建筑，其人员不仅是道德的典范，同时又是奇迹般的能力高强的人。换言之，这在中国如同在其他任何地方，他们所希望的正是那个时代地域性国家发展方向的反面。

我认为，近代中国和欧洲发生的相互呼应并非偶然。就拿这个著名的公文来说，就如同 17 世纪的中国一样，对官僚主义和对堆积如山的行政文件的讽刺，在 18 世纪尤其是 19 世纪的法国或英国也非常盛行——法国挖苦自己的官僚主义，而英国则挖苦其他国家的官僚主义。我想再引用先前提及的罗桑瓦龙的观点，除必要的改动外，其类比十分恰当。[16]无论是在东方还是在西方，那些揭露制度膨胀的人，并不想了解用单一的方法管理多元化本身固有的局限性。他们实际上只是梦想有一个简单的运行方便的且丧失了任何真正的政治环境的执政政权。并且，这种看法与当今非常流行的自由式看法又相差多少呢？他们仿佛不了解复杂的国

家的要求，而我们则很难看出这样复杂的国家如何能一下子就全部解除其责任。就像在我们这里，上述观点同盛行的管理式治国并行不悖，那么同样，在痛斥堆积如山的公文和规章的顾炎武或唐甄等人的另一面，还有18和19世纪一大批杰出行政管理者，也全都是无懈可击的理学家，而他们不仅接受这些公文和规章，而且还试图将其变得更具效力。

我上面所作的比较，是否可称之为并行发展、殊途同归和相互呼应呢？最重要的一点是，我并未纠缠于一些细节，而是列举结构性的事实，正因如此，我认为这些比较对有效地研究中国国家政体至关重要。当然还可作其他的比较：例如，严重的（突然加重）贪污腐败与政治利己主义的上升，这种周期化现象，均发生于复杂的、制度严谨的政治行政体制内部，使得其中的官员与苛刻的几乎是先验的忠诚及职业伦理标准发生冲突，在这一点上，我们只要看看自己周围发生的一切就会一目了然了；同时，分析这种现象对于了解明清国家政体，了解其运行障碍及演变相当重要。[17]

这些对照，不仅有利于走出仅限于近代的中国研究——无论从时间上如何定义，走出某些汉学沙文主义，也有利于摆脱传统近代化的古老模式，新的逻辑和内在协调便会出现；研究的各种因素的份量和起因会相对化；最后，还可以在了解事实的情况下求助于一种与我们所研究的文化的概念不同的语言加以表达，正是这样可最大限度地利用“外国观察家”的特殊身份。就此而言，我认为，对于长期以来人类学家所说的那些局外考察的优缺点毋需过分强调，我们这些外国汉学家已经很明白其极端重要性。

同时，根本的分歧也会表现得更加清楚。这个我已经称之为近代的中国，所产生的社会、经济和政治的各种发展，沿着可与我们观察到的当代欧洲相类比的方向前进，尽管这两种方向并不完全相同。在这些发展中，有些似乎在19世纪就很快夭折，而另一些，人们在晚一些的时候会找到其明显的延续。但是，其最终结果

却与欧洲发展的结果大相径庭——其实用不着我讲，这是显而易见的。

下面要讨论的是在哪些方面以及为什么这种差别会导致一种前进的活动，而不是后退的。可以这样讲，问题在于伴随我上面描述的这些发展，应该确定在每个阶段那些提供了的或没有提供的选择；那些采取了或未采取的决定，却只有在后来才可看出是至关重要的决定；那些封闭某些道路却开放了另一些道路的结构或形势的因素：如人口学的、地缘政治论的、思想性的，或其他各种方面的……。在这里，我所强调的这种多国比较的角度才是最能看清问题的，但有一个主要的前提，就是不能让自己被某种目的论所束缚，换言之，不能被束缚于单一方向的比较论。

我将列举其中的一个选择作为我这里唯一的例子：对不重的赋税制度，特别是稳定的赋税制度的选择（当然指在危机情形之外，危机总是一时的）。这种选择中的经济的，尤其是政治的前后情况还有待于深入的分析。这是中国的帝国政体试图一直坚持到底的选择，这种选择符合其一直声称的理想原则：即应该最大程度地将国家财富留在“人民中间”。然而，我们却知道战争以及战争费用的指数增长曾在欧洲国家政体的建立中所起的重要作用，尤其是对于政府的负债方面。这些因素正是如查理·逖利这样的历史学家所认为的税收制度和机构制度的变化的主要动力。那么中国的情况又如何呢？战争当然是有的，但它远不像在欧洲那样，处于制度的、历史的中心位置，而且它也肯定没有在帝国最后的几个世纪内的税制历史中起到同样的作用，[18]也许这种作用仅见于19世纪中期太平天国运动等起义之后；特别是直到19世纪的尾声之前，我们还找不到任何可与一种毫无控制的债台高筑相类比的情况，而这种负债累累既是法国君主政权特有的标志，又是最终导致它的灭亡的原因。而且，如果说满清帝国从1895年起确实是开始支付一笔可观的债款，这也是有利于外国的，首先是为了偿还这些

国家从它那里强夺而来的战争赔款。其结果就是作为资本的国家资金被明显地抽减,因而也可以说,这不是一种有收益的债务。

如果我们研究国家财经状况的话,近代化道路之间的分歧是不容置疑的。但是,我们不能满足于像我曾做的那样回顾地认为中国只是做了错误的选择。不管选择是对是错,我们历史学家的任务首先是重视并说明它是如何一步步走到这种情况下的。

历史学家而且是汉学家

所有研究相对近代时期的汉学家均了解,大量的、冗长的并且重复性的文章与可以提炼出新的或可用的部分之间的差距,这差距有时简直令人沮丧。我们对此都已习以为常:在可以直接找到的大量的印刷的材料中,内容常常与我们所感兴趣的东西不沾边。当我们要弄清的是国家政体与社会之间的关系在各种形态下,在各种变化中的结构,我们看到的则只有规范化的文章给我们描绘的国家政体和社会的不变的、没有对比的、约定俗成的形象,不然就是碰到总是对世风日下表示惋惜哀叹的文录。在我们想要测定和量化分析的地方,我们要么只有许许多多地分散在各处不很确定也缺少一致性的数据,要么只有官方提供的数字,一方面它们只是为了表达国家政体的意图,另一方面它们的组织形式是一些条条框框,而我们清楚地知道这些条条框框与实际财会运作极不一致。

当然,研究最后两个世纪的历史学家现在完全可以阅览大量的清朝中央政府的档案材料,在这方面,尽管那些卓越的思想家诅咒集权和堆积如山的行政公文,而后人们恐怕希望这些公文能再多些!正如埃逖纳·巴拉兹(Etienne Ballazs)所说,也许有些过于普遍化,这种历史文献都是官僚写的,也只是写给官僚看的——我这里没有用档案一词,因为那是指第一手的材料。我们不能不看的

这种文献，除个别情况外，实际上都是遵循某一种观念，简言之，就是不容许任何一点政治利己主义的存在，并想要绝对保证国家职责和义务的长期持久性，尽管其中也有对暂时的失职而惋惜。

因此，我们需要极富直觉和才智，才能在当时参与和谈论政治的人的观察想法之外，清楚地认识国家政体和社会之间是如何在许多不同的方面进行实际的协调的，清楚地认识那些实践、技术与力量均衡关系是如何演变的——且不谈思想面貌，它当然也在演变，有时还演变得极快；我们尤其需要大量的知识，没有知识任何直觉都是没有价值的。

从最基本的一点上看，研究政府问题的历史学家会遇到大量技术性的专门名词和表达方式，这里指当时不见诸文字的常识或不加解释的做法，而其中意义至今还远没有明确。即使我们认定其中意思，或我们能够清楚地理解明白其中意思，仍有如何在我们的语义学工具帮助下，用我们自己的语言加以转达的问题。在这方面，我们的中国同事（甚至在某种程度上亦包括日本同事）碰到的问题要少得多，由于直接引用不加解释的片断是他们记载历史的重要一面，同时还由于，至少在表面上，还存在着他们的概念和文化的承继性。正是这种困难在我看来很有意义，这又是从局外研究的优势。实际上，如果不谈继承性，当人们首先自认为对什么都没有把握时，概念的岐义，词汇的模棱两可，轻易的转换带来的危险就变得显而易见了。但同时，这类怀疑论，我甚至可称其为拒绝相信这种正在研究的文化，又引起了日常研究的踌躇和缓慢，而资料的大量性又加剧了这种情况：使用这些资料，中国的研究人员与欧洲最出色的研究人员相比，也可以说是更游刃有余。这便涉及到从局外研究的弊端。

留给我们还有一种文化的深度、多层次、极端复杂性和有时出现的晦涩性，这种博大精深的文化正是我从一开始就致以敬意的高雅的汉学研究的对象。我们不能够让自己绕过这种文化，因为

从远古直到如今，中国人对于政府的问题的思索无不受到它的影响，至少是带有它的特色。即便有位研究者只对人们的行为感兴趣，而对理想、权力体制、经验主义、和解妥协、经济的迫切需要等等都毫无兴趣，在任何时候他也都不能忽略这个给出先例，作为参照，提供典范的世界。当我们回顾这个世界时，常常让我们产生一种历史互相混合的奇特感觉，并确实让我们相信有一种永恒不变的存在。就像当我们研究19世纪税制或法律的问题时，常常仿佛读的是汉朝的某段历史或是更早的文献。很显然，如果我们破译不了这些常常是很狡猾的"演员们的法术"，甚至可说是他们的隐语黑话，我们便无法领会他们真正想要表达的意思。

至少对我来说，这一点正是我们这种职业饶有兴趣的一面，虽然有时会将上面讲的问题扯得很远，但驾驭这个领域的广阔性和困难性很容易令人眩惑。尽管这个观念时常被人抨击，我们还是看清了使得这个被如此贬低的"东方学"的观念并非完全空洞无物的是什么，它并非是19世纪特定环境下产生的"幻想"，也不再应该是这样。只要我们仍然继续了解这些以复杂和顽强作为共性的文化，被称之为传统的汉学和东方学就仍然是知识和理解(以及预感)的根本的源泉。同时，这些学科能够再度展示活力，只有通过用一种新的，也许带有讽刺性的眼光来看待问题，并由这些学科出发回到我们西方自身的历史。

【注释】

[1] 这就是众所周知的毛泽东于1939年提出的"资本主义萌芽"的说法，而且作为新中国历史学家"论证的课题"。在诸多著述中，参见 Albert Feuerwerker 对50年代的一些研究文章(材料详实)的分析："From 'Feudalism' to 'Capitalism', in Recent Historical Writing from Mainland China", *The Journal of Asian Studies*, XVIII/1, 1958, pp. 107—116. 粉碎四人帮后，这种说法明显减少：William T. Rower 在"Review Article: Recent Writing in the People's Repub-

lic on Early Ch'ing Economic History", *Ch'ing-shih wenti*, IV/7,1982,pp.73-90 中介绍和分析的作者多少公开接受在中国内部自己发展资本主义的可能性到 19 世纪中期可能不复存在。

[2] 关于印度问题,可参看 David Washbrook 的重要文章:"South Asia, the World System, and World Capitalism","*The Journal of Asian Studies*, XLIX/3,1990, pp.479—508;有关德川时代的日本,参看日本问题专家 Chie NAKANE 和 Shinzaburo OISHI 主编、近期发表的 *Tokugawa Japan: The Social and Economic Antecedents of Modern Japan*,东京大学出版社,1990。虽然他们只想谈明治时代之前的"前事",实际上描述了一个正在进行现代化的世界,即我这里讲的意思。

[3] 关于"近代化的"中国精英中错乱的问题,参见 Jerome Ch'en "Les Deracines", *Etudes chinoises*, IV/2,1985,pp.75—89。

[4] Talcott Parson: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London, Allen and Unwin, "Counterpoint", 1985,pp.13—31.

[5] 可参见 Daniel Little, "Rational-Choice Models and Asian Studies", *The Journal of Asian Studies*, L/1,1991,pp.35—52,文中建议将一些看来是非理性(或可称之为"道德")的因素归入他所谓的"放宽的实用理性"之中,支配农民的个人和家庭的行为以及他们同外部世界的相互作用。

[6] 印度问题参见注[2]David Washbrook,重点见 pp.490—491.中国社会,至少是在社会的相当一部分领域内,集中的商业化的过程,从 11 世纪的宋朝就建立起来。元末及明初数朝曾有严重的衰退,但之后到了 16 世纪又大规模发展起来。

[7] "亚当斯密增长"的概念原见 William N. Parker, "Opportunity Sequences in European History",载 William N. Parker (ed.), *Europe, America and the Wider World: Essays on the Economic History of Western Capitalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984,pp.191—213,关于该问题见 pp.194—200.另参见 David R. Weir, "Les crises economiques et les origines de la Revolution francaise", *Annales ESC*, n.4,1991,pp.917—947,重点见页 919.最近在一篇论述中国经济历史中的不确定性的文章中也曾谈及该概念:Albert Feuerwerker, "Presidential Address: Questions about China's Early Modern Economic History that I wish I could Answer", *The Journal of Asian Studies*, *LI*/4,1992,

pp.757—769,尤其是第 764—765 页。

[8] 参见查理·逖利,*Coercion*, *Capital*, *and European States*, *AD 990—1990*, Oxford, Basil Blackwell, 1990,chap.1.(但我不认为我们可以像书中一样满足于将中国国家政体归入"宗主国(接受朝贡的帝国)"一类,重点参看 p.21.)

[9] 爱德华·毕瓯所译《周礼》:*Le Tcheou-li ou Rites des Tcheou*, Paris, Imprimerie Nationale, 1851,p.Ⅳ.

[10] 同上,"Avertissement",pp.27—28.

[11] 这里应提及著名的经济学家和当今世界饥荒问题专家 Amartya Sen,他在其最近的专著中提出了一系列的建议,我们可以找到 18 世纪的中国已采取的大部分措施:参见 Jean Dreze & Amartya Sen(eds.), *Hunger and Public Action*, Oxford, Clarendon Press, 1989.其中 p.90,n.40,曾提及拙著 Pierre-Etienne Will, *Bureaucratie et famine en Chine au 18e Siecle*, Paris, Editions de l'EHESS, 1980.

[12] 重点参看 Fu-mei Chang CHEN 的研究成果:如"Provincial Documents of Laws and Regulations in the Ch'ing Code", *Ch'ing-shih wen-t'i*, III/6,1976,pp.28—48;或尚未正式发表的 1988 年 3 月在旧金山亚洲研究协会(Association for Asian Studies) 第 40 次大会上所做的"Editions of the Ch'ing Code"。

[13] Pierre Rosanvallon, *L'Etat en France de 1789 a nos jours*, Paris, Le Seuil, 1990,pp.96,125—127。

[14] 首先提出该观点的是施坚雅《中华帝国晚期的城市》一书(William G. Skinner, *The City in Late Imperial China*, Stanford, Stanford University Press, 1977,pp.17—26.)书中将行政单位及官员人数与居民及人口增长进行了对比,结论是国家政体干预范围的不断减小,甚至包括对基础行政职能的干预。在此之后,一些作者就谈到国家职能的"私有化"过程,例如可参见 William T. Rowe, *Hankow: Commerce and Society in a Chinese City, 1796—1889*, Stanford, Stanford University Press, 1984.

[15] Tang Zhen, *Ecrits d'un sage encore inconnu*, Paris, Gallimard, 1991;另参见 Jacques Gernet, "L'homme ou la paperasse: apercu sur les conceptions politiques de T'ang Chen(1630—1704)",载 Dieter Eikemeier & Herbert Franke(eds.), *State and Law in East Asia. Festchrift Karl Buenger*, Wiesbaden, Harrassowitz,

1981, pp. 112—125.

[16] 同注 13,参看 pp. 58—59. 并参见 Martin Krygier, "State and Bureaucracy in Europe: The Growth of a Concept", 载 Eugene Kamenka & Martin Krygier (eds.), *Bureaucracy: The Career of a Concept*, London, Edward Amold, 1979, pp. 1—33,关于这个问题,见 21—31 页。

[17] 关于这个问题,我曾提交过一篇初步的研究,参见拙文 Pierre-Etienne Will, "Bureaucratie offcielle et bureaucratie reelle: sur quelques dilemmes de l' administration imperiale a l'epoque des Qing", *Etudes chinoises*, VIII/1, 1989, pp. 69—142,尤其请参看第 134—138 页。

[18] 我在这里未将宋朝(960—1279)包括在内,由于当时面对北方各政权(契丹人,西夏人,女真人,蒙古人)对领土的威胁,必须派重兵驻守边境,这就需要财政方面的支持。因此,宋朝税制也随之发生变化,尤其表现在税收的扩大,商业税逐步超过土地税。就此而言,宋朝是直至帝国末期唯一的实践例证。

(本文选自法兰西学院"近代中国历史"讲座就职演讲)

官吏与神灵

——六朝及唐代小说中官吏与神灵之争

[法]乐　维
张立方 译

薛爱华(Edward H. Schafer)在他很久以前发表的一篇谈古代中国祭典的文章里,列出一张自古至今祈雨仪式主持人的名单[1]。这张很长的名单中有道长、僧人和巫师[2]。但令人惊讶的是人数最多的是官吏[3]。

薛爱华指出:主持祭祀活动原本是巫师们的差事,后来被官吏们取代。后来巫师主持祭典也只是代君主行事。从汤王欲止大旱而"以身为牺牲",拒绝他人替代,以至"半体枯"的神话就说明了这一点[4]。换言之,既然巫师只是代君主行事,那么官吏作为君主在各地无可争议的代理人,当然也可以履行昔日只有巫师才能履行的职司。祭典活动似乎成为一种双重替代的结果:习惯的做法是由另一个人代替君主作牺牲,但在某些严重的、灾难性时刻,或者出于提高自身威望的考虑,君主本人也可能决定亲自登场代替他的替代者[5]。

对这种每隔一段时间就举行一次,并且由君主,太守或其他地方官主持的祭祀活动,人们可以做两种诠释:一、古代暴巫祈雨仪式(将女巫烧死或曝晒至死)转变为世俗化和男性化的活动;二、君主职司的某种延伸(把职司的某些部分交由男巫完成)。这两种诠

释并不矛盾。作为皇权的执行者,官吏当然可以同专职祭司争夺祭祀活动的主持权。

薛爱华的文章在帮助人们了解古代中国巫师地位的同时,还揭示了另一种现象;它援引的事例也可以给人们另一种理解。过去虽然也有人谈及政治与宗教间的种种关系,但大多是一笔带过,没有正面进行研究。笔者在本文中将从祈雨这一仪典入手,把各类宗教性礼仪活动放在一个更广泛的领域里做一探讨,并且从另一种角度,重点研究官府对各种祭祀活动的参与。换言之,即官吏与神灵的冲突。实际上,在六朝和唐代话本中,官神之争比比皆是。大部分话本故事被收入宋初编成的《太平广记》[6]。因此,《太平广记》可以给我们提供几乎全部的材料。此外,在宋、明两代著述中也可找到这类记载,不过大多是旧事重提,或对汉代末年已出现的传说故事的加工和发展[7]。

一　官吏对自然力与地方神灵的制裁

古代中国一个最为突出的特点是:几千年间一直存在一支直接隶属于皇帝中央政权的文官大军。他们中的大部分人在从政期间都要在外省任职三年。每个人管辖地区的大小表明各自的级别。他们在各自地区拥有中央皇帝政权授予的全部职权,既要负责维护社会的稳定,又要教化百姓。管理一乡一县等于负责这里的天地。他们要为这一天地定八方,理经纬,使之有秩序。做好这些就意味着有了恩泽百姓的德行。如此广阔的职责范围自然包括了对神灵的管辖权,于是我们经常可以看到官吏同神灵的冲突。冲突的表现形式多种多样。作为黎民百姓的保护者,地方官有责任使他们免受暴雨、冰雹、洪水等被视为神灵力量的危害。作为教化者,他要整肃民风,建立正统的祭典礼仪。换言之,他既要对付自然力可能带来的灾害,又要监督百姓的祭祀活动。于是他在这

两个方面都干预了神界事物。六朝和唐代话本中有大量事例可为官吏同自然力的冲突作注。

1. 对自然力的控制

在《太平广记》一书中,可以看到宋人刘义庆所辑志怪小说《幽明录》的一篇故事。它讲述了一位太守如何使百姓从神怪威胁下获得解放。

"吴时,葛祚为衡阳太守。郡境有大槎横水,能为妖怪。百姓为立庙,行旅祷祀,槎乃沉没,不者槎浮,则船为之破坏。祚将去官,乃大具斤斧,将去民累。明日当至,其夜,闻江中呦呦有人声。往视,槎移去,沿流下数里,驻湾中。自此行者无复沉覆之患。衡阳人为祚立碑曰:正德祈禳,神木为移也。"[8]

另一篇故事内容大致相同,只是太守换了另一个人。

"衡山白槎庙,古老相传,昔有神槎,皎然白色,祷之灵无不应。晋孙盛临郡,不信鬼神,乃伐之,斧下流血。其夜波流神槎向上,但闻鼓角之声,不知所止。开皇九年废。今尚有白槎村在。"[9]

在这两篇故事里,太守的行为模式和神怪的模糊身份都具有某种意义。一段木头,一旦有人祭拜,便可成为神灵。这就是说,是人们的崇拜造就了神灵,而不是神灵的存在唤起人们对他的崇拜[10]。因此,超自然力只有在得到社会认同后,才可能具有所谓的神力。也就是说,超自然力之所以成为神明,那只是由于人们把它奉为神明。尽管它拥有某种令人畏惧的力量,却并不因此强大无比,可以免受人们的攻击。这种攻击也许只是一种世俗行为(两位太守只是像樵夫一样行事),但由于超验性威力作用于木头,这

种行为便也具有了一种超验性威力。在这两篇故事里，我们没有看到太守使用巫术。但是他们的意愿同道长的禁咒一样对神灵可以产生作用。官吏们认为人间乃至宇宙有一和谐的运行系统。为此，他们必须对自然和超自然采取行动，改造宇宙框架，调整天地人三者之间的关系，使之符合新的机制。换言之，官吏要用自己的德行换取宇宙的积极回应。木槎的故事只是一个具体事例。重要的是在承认官吏对神灵具有一定控制力的同时，他们就可能以某种方式代替了神灵，填补了神灵遭驱赶后留下的空缺。前一个故事讲到百姓为太守立碑，这实际上就是神化官吏的第一步，百姓对官吏的崇拜就这样逐渐替代了对神灵的崇奉。很多小说有这方面的记述，其中最有名的是关于李冰治水的故事。

“周灭后，秦孝文王以李冰为蜀守。冰能知天文地理，谓汶山为天彭门，仿佛若见神，遂水上立祠三所。壅江作崩，穿郫江以行舟舡。又溉灌三郡。于是蜀沃野千里，号为陆海，天下谓之天府也。冰又作石犀五头以厌水精。时青衣有深水出蒙山下，伏行地中会江。至南安触山崖，水脉漂荡，破害舟舡。冰乃发卒，凿平崖。时水神怒。冰乃操刀入水与神斗。乞今蒙福。”[11]

这是一场官吏同水神的战斗。为了改造当地的自然环境，李冰同在他权辖下的地方神灵发生了冲突。与葛祚不同的是，李冰本人掌握有神功。到了唐代，他被奉为神明（甚至成了一位“饕餮之神”，据说百姓每年要给他血祭数千只羊）。百姓祭祀他，求他保佑舟船平安，止洪水于堤岸。[12]李冰之所以被神化，首先归功于他在任时曾造福于民，是位模范官员，并且具有某种神力。实际上，他的神力来自他屡屡战胜的神灵。他欲降伏某一神灵，便拥有对方的神力，依靠这种神力，他得以制伏神灵。换言之，他能够获胜，并不是因为他事先就掌握了这种神力。在许多传奇中，作者却喜

欢本末换位,因果倒置。同所有伟大的治水家一样,李冰的行止也混有大禹神话中的种种基因。这些基因之所以能形成一部贤人传,那是因为它包含的许多成分互为牵连,易于聚结一体。故事人物处于纵与横的双向时空格局。祭祀使一个教化者成为不同时代,不同文化生活积淀的总和:一个曾造福一方的真实的人,随着时间的推移,逐渐被涂上一种传奇色彩,最终被奉为神明。这种现象司空见惯。但在浓缩的传奇中,无论六朝或唐代,各种相异的大禹故事成分一一被排列成纵贯线,反射在《李冰传》中,形成故事横向发展的各种情节:在某些版本中,为制伏变成青牛的水怪,李冰本人也变成青牛,相互厮杀。按照常理,李冰只有在降伏水神之后才能取得对方的神力,变做青牛。显然故事的发展在这里因果倒置。有关李冰传说的其他方面,我们在后面还会谈及。

为了进一步弄清官吏与超自然之间关系的复杂性,让我们再引述两段故事。第一段故事是南朝梁殷芸所作《小说》一书。它同葛祚的故事一样引人入胜:

"袁安为阴平长,有惠化。县先有雹渊,冬夏未尚消释,岁中辄出,飞布十数里,大为民害。安乃推诚洁斋,引愆贬己。至诚感神,雹遂为之沉沦,伏而不起。乃无苦雨凄风焉。"[15]

初看起来,这里表现的不是官吏同神灵的较量,相反是双方的默契。这是因为我们对中国人的神灵观缺乏了解的缘故。在古代中国,人们认为所有自然现象都来自神明,因此都具有某种神力。故事里的官吏洁身斋戒,既表明自己的德行,又显露自己的真诚。他传唤众神灵,要他们对他本人有过错与否表明态度。实际上这种做法也是对怪异现象的一种儆戒。另一则故事叙述的也是这样一种三角关系。

“开元中，滑州刺史袁秀庄，暇日来城楼望黄河。楼中忽见一人，长三尺许，紫衣朱冠，通名参谒。秀庄知非人类，问是何神。答云，即城隍之主。又问何来。答云：“黄河之神欲毁我城，以端河路。我固不许，尅后五日大战于河湄。恐力不禁，故来求救于使君尔。若得二千人，持弓弩，物色相助，必当克捷。君之城也，惟君图之。”秀庄许诺，神乃不见。至其日，秀庄帅劲卒二千人登城。河中忽尔晦冥，须臾，有白气直上十余丈，楼上有青气出相萦绕。秀庄命弓弩乱射白气。气形渐小至灭。唯青气独存，逶迤如云峰之状，还入楼中。初时，黄河俯近城之下，此后渐退，至今五六里也。”[16]

虽然这名官员是按城隍请求行事，但他采取的行动仍起决定性作用。我们还注意到兵士们对河神使用的武器就是平时对敌作战使用的弓箭。这表明尽管神灵属于另一世界，他们也不能完全躲避人的攻击。

官吏们并非总是要面对如此严峻的威胁。通常情况下，他们只需提醒神灵尽自己的本份。《稽神录》中就有这方面的记述：

“张铤者，累任邑宰，以廉直称。后为彭泽令，使至县宅。堂后有神祠，祠前巨木成林，乌鸢野禽，群巢其上，粪秽积于堂中。人畏其神，故莫敢犯。铤大恶之，使巫祈于神曰：“所为土地之神，当洁清县署，此奉居人。奈何使腥秽如是邪？尔三日中，当尽逐众禽。不然，吾将焚庙而伐树矣。”居二日。有数大鹗，奋击而至，尽坏群巢。又一日，大雨，粪秽皆尽。自此宅居清洁矣。”[17]

神灵对于信仰他的百姓应当承担责任。官吏可以用提醒、武力威胁或警告的方式要求神灵不可对自己的职责掉以轻心。下面引的故事情节十分曲折，说明神灵权力的局限及人对他们的期望。一位官员曾应允神灵为其重建庙宇，但一老僧却把这庙宇完全毁

掉。老僧对官员说：

“夫神所以赖于人者，以其福可延，戾可弭，旱亢则雩之以泽，潦淫则禜之以霁。故天子诏天下郡国，虽一邑一里，必建其祠，盖用为民之福也。若赤水神者，无以福人，而为害于人焉，可不去之。已尽毁其庙矣。”[18]

同彭泽县令对土地神所讲的话一样，老僧的这番话也表明，在大多数人看来，神灵应当为以地方官员为代表的社会群体效力。神灵如果没有履行自己的职责，便犯有亵渎皇帝所赐神号尊称之罪，应受重罚。多数情况下，神灵将受到威胁或警告，有时人们会对其采用极端严厉的手段。神灵通常不得不顺从于官吏。

2. 禁断不合礼制的祭祀活动

一个名符其实的官员除了保护黎民百姓免遭天灾，兴修水利，疏浚河道外，还要致力于开化民风，治理习俗。这种与治理政务相辅而行的教化职责使他可以而且必须干涉民间的信仰和祭祀活动。因此在宦海生涯中，拆除淫祠，兴建学校是不可或缺的事。而废除淫祀只是对自然力造成的、人为的或宗教的各种危害地方事物进行惩处的集中表现。习惯的说法是沉重的灾难性的牺牲，是对大自然偿还欠债。这也就是对祭典的一种诠释。一旦征服了自然，祭典就不再必要。然而在国家机器善意诱导下，官吏教化民众，传布文明，又成为百姓崇拜的对象[10]。在唐人话本中，禁断不合礼制的祭祀活动经常成为官吏同神灵剧烈对抗的一种借口。《广异记》中描述的狄仁杰同蛮神的斗争就是一个例子。

“高宗时，狄仁杰为监察御史。江岭神祠焚烧略尽。至端州，有蛮神。仁杰欲烧之。使人入庙者立死。仁杰募能焚之者，赏钱

百千。时有二人出应募。仁杰问往复何用。人云,愿得敕牒。仁杰以牒与之。其人持往,至庙,便云有敕,因开牒以入。宣之,神不复动,遂焚毁之。其后仁杰还至汴州,遇见鬼者曰:"侍御后有一蛮神,云被焚舍。常欲报复。"仁杰问:"事竟如何?"见鬼者云:"侍御方须台辅,还有鬼神二十余人随从。彼亦何所能为。"久之,其神还岭南矣。"[21]

这则故事有两点值得注意:人间官吏到了一定级别便可以得到神灵的护佑。官阶越高就越可免受神灵伤害。神灵护佑官吏是超自然对人世间以福、禄、寿为内涵的生命力的一种认同。不过见鬼者说的那句话也可有另一种理解:"即使你身后还有二十余名鬼神,他们又能害你什么呢?"意思虽然不同,却可得出相同的结果。狄仁杰的地位已经使他可以免遭鬼神的伤害。实际上,在一些故事里,神灵对官吏抱有怨恨。但他们也只能在官吏降职或丢掉乌纱帽,从而失去生命力时,再进行报复。一位姓袁的太守就不幸遭此厄运。起初,因为他有生命力,神怪无法动手。而后,一旦知道他因失手打死一名衙役而遭流放,到了"禄与命衰"之时,神怪即对他进行报复[22]。

第二个值得注意的是官吏签发的敕牒。凭借这种具有正式公告和法令效力的敕牒,官吏可以拆毁祠堂,降伏神怪。这种敕碟同道家符咒一样既有保护功能,又具强制力。符咒在传递上天道家宗主敕命的同时,可以辟邪和防神怪伤害。朝廷发布的诏书不仅对人起作用。它代表一国君主的权威。这种权威力量的扩展转化为宗教力,从而可以约束神灵,至少是那些虽然为天神,却受地祇管辖的神灵。许多故事都提到这种对自然及超自然力具有约束力的敕牒。例如,《后汉书》宋均传中谈到主人公任九江太守时,为除虎害,不采用召募勇夫或设置陷井的做法,而是在各乡张贴告示表明他以德治郡,改革政事的决心。稍后,"虎悉东渡江,不为民

害”[23]。

另一则是官吏口逐神怪的故事。主人公狄仁杰似乎有一种专门对付神怪的本领。他赴宁州任刺史,“其宅甚凶,先时刺史死者十余辈。杰初至,吏曰官舍久凶。先后无敢居者。且榛荒棘毁,已不可居,请舍它所。杰曰:‘刺史不舍本宅,何别舍乎?’命去封锁葺治,居之不疑。数夕,诡怪奇异,不可胜记。杰怒谓曰:‘吾是刺史,此即吾宅。汝曲吾直,何为不识分理,反乃以邪忤正。汝若是神,速听明教。若是鬼魅,何敢相干。吾无惧汝之心,徒为千变万化耳。必理要相见,何不以礼出耶[14]。’”

听到此番训斥,鬼怪被迫显形,并向狄仁杰谦恭地陈述了自己的请求。狄仁杰在这里仍然依靠自己的正大的官方职责,迫使神怪接受他的明教。这种明教就是君主作为教化者及执政者恩泽德行的一种诠释。在任的大小官员都会在各自的辖区里表现出来。《太平广记》还收录了狄仁杰给西楚霸王项羽檄文的全文。檄文有意地回顾了项羽兵败垓下不光彩的往事,然后以一种粗暴的口吻说道:

“固当匿魄东峰,收魂北极。岂合虚承庙食,广费牲牢。仁杰受命方隅,循革攸寄。今遣焚燎祠宇,削平台室。使蕙帷销尽,羽帐隋烟。君宜速迁,勿为人患。檄到如律令。”[25]

如果说,出自经济、道德乃至意识形态的考虑,拆毁淫祠,禁断淫祀并不令人惊讶,那么官员们为此而采用的方式就更不会让人不解了。官员的命令总是直接下达给神灵。仅因为这命令出自官府,它就具有与巫师、道长或和尚所做祈祷同样的宗教效验。

有的记载还表明,一些神怪在接到要求他们离去的命令时,转向较通情达理的官员乞求允许他们留在他管辖的境内。《太平广记》中摘自《南史》的一则故事就讲述了这方面的事。

“梁阴子春为东莞太守。时青州刺史王神念。毁临海神庙座。栋上有一蛇,役夫不擒,入于海水。尔夜,子春梦见一人诣其府,云有人见苦,破坏所居。今既无托,欲憩此境。子春心密记之。经日,方知神念毁庙,因办牲醪,立宇祠之。数日,梦一朱元人谢曰,得君厚惠。当以一州相报……”[26]

另一篇小说讲述了这样一件事:一个神怪因拒交纳千匹绸绢,其庙宇被曹操手下将军毁坏。神怪只得去找曹操,请赐一安身处。曹操应允。但很快曹操发现了这一神怪的懦弱,遂“放犬杀之”。[27]

同自然力和神怪斗争也是一种危险的事。不少知府、总督、刺史、御史为整顿宗教秩序丧命。如果说,一个地方神灵或一个小神怪在受到官府诏、檄、令等各种文告声讨时,必须屈服的话,那么我们也发现他们也会利用官员的一时失误或实力脆弱进行报复,并得到成功。豫章太守顾邵因冒犯庐山神怪而遭厄运。

“顾邵为豫章,崇学校,禁淫祀,风化大行,历毁诸庙。至庐山庙,一郡悉谏,不从。夜忽闻有排大门声,怪之。忽有一人开阁迳前,状若方相,自说是庐君。邵独对之,要进上床,鬼即人坐。邵善《左传》,鬼遂与邵谈《春秋》,弥夜不能相屈。邵叹其积辩,谓曰‘传晋景公所梦大厉者,古今同有是物也[28]’。鬼笑曰:‘今大则有之,厉则不然。’灯火尽,邵不命取,乃随烧《左传》以续之。鬼频请退,邵辄留之。鬼本欲凌邵。邵神气湛然,不可得乘。鬼反和逊,求复庙,言旨恳至。邵笑而不答。鬼发怒而退,顾谓邵曰:‘今夕不能仇君,三年之内,君必衰矣,当因此相报。’邵曰:‘何事匆匆,且复留谈话。’鬼乃隐而不见。视门阁,悉闭如故。如期,邵果笃疾,恒梦见此鬼来击之,并劝邵复庙,邵曰:‘邪岂胜正。’终不听,后遂卒。”[29]

三年之期与一般官员在一郡邑的三年任期相合。因此神怪利用他御改的间隙采取行动。另一位名叫宗岱的刺史也遭到同样厄运。

"宗岱为青州刺史,著《无神论》甚精,莫能屈。后书生诣岱谈,次及鬼论。书生乃拂衣而去。曰:'君绝我辈血食二十余年,以君有青牛,髯奴,所以未得相困。今奴已叛 ,牛已死。今得相制。'言绝而失。来日岱亡。"[30]

使神灵能够制伏官吏的因素在此不很清楚。是否像有些记载中所说的是因为官员的禄位下降或生命力衰退呢? 此外,财产失损意味着社会地位的降低,这使得官员容易受鬼神欺。也许这是最可接受的说法。另一点值得注意的是,这位同神怪较量的官员是无神论者。看来否定超自然物的存在,最彻底的办法,无疑是否认它们有任何权威。但是在唐人话本一类读物中,无神论者很少是胜利者。对此我们可以有两种并不矛盾,相反可互为补充的解释。第一,许多作品有训诫和论战性质。很明显是由反无神论的秀才们撰写。他们的矛头指向以《论衡》、《风俗通义》为代表的反宗教文学。这种文学对崇奉那些仅因巧合而被神化的普通动物的行为给予嘲讽[31]。另一方面,在正统思想体系范畴里,假如官员对超验性事物要进行限制,他必须以社会和公众的名义行事,而不能出自个人的信仰与偏见。如果说官员对神怪能行使权威,那是因为他体现了全体百姓的意志,或代表了在意识形态方面同社会整体融合一起的国家机器。总而言之,人之所以能够驱赶神灵,那是因为神灵危害于人,而不是由于人不相信神灵的存在。有趣的是,信神官员同不信神官员都有可能遭到神怪带来的厄运。

“安人为吴兴太守。郡有项羽神，护郡厅事。太守到郡必须祀以轭下牛。安人奉佛法，不与神牛，著履上厅事。又于上设八关斋。俄而牛死，安人寻卒。世以神为祟。”[32]

二　官吏与神灵代理人之间的斗争

六朝和唐代许多小说喜欢描述官吏与超自然物之间的冲突。那是因为在当时的社会生活中，存在着官吏与巫师（神灵代理人）之间的磨擦和斗争。官员由于其职责要求必须进行一些宗教性活动。在这中间，他们会与巫师对峙。文学作品在描写这种对峙时，通常采取两种表现方法。第一，在对抗层次方面，描述官员与神怪代理人——巫师之间，而不是官员与神怪本身的斗争；第二，在非对抗层次方面，表现官神相似，官与神同具权威，属同一阶层。下面我们将对这两种表现形式作一简要分析。人们可以从中看到他们同前面所述颇有关联。

1. 官吏与巫师的斗争

有时候，官吏攻击的并不是神灵本身，而是神灵的侍者——巫师。既然巫师也具有神的灵验，那么打击巫师也就是打击了神灵。这类故事的性质是赞颂多于传奇。唐宋志怪小说收集了大量这类故事。圣贤传赞与传奇小说虽是两种不同的文学形式，却采用了同样素材，只是在情节安排上略有不同。

《风俗通义》一书中有一评注提供了官员同巫师斗争的有力佐证。

“武帝时迷于鬼神，尤信越巫。董仲舒数以为言。武帝欲验其道，令巫诅仲舒。仲舒朝服南面，诵诵经论，不能伤害，而巫者忽死。”[33]

董仲舒并不是地方小吏，而是一位朝廷重臣。但这段故事并不因此没有代表性。其实小说作者时常采用暗喻手法。他们并不一定追求神奇成份，而是用历史传闻或圣贤传赞的形式记述官员同巫师的斗争。

像《史记》有关西门豹使用计谋结束“河伯娶妇”悲剧同样有名的故事并不多。西门豹是用“即以其人之道，还治其人之身”的办法惩治了巫师，用尊重河伯意愿的姿态揭露了神灵的无能。他以所选女子不配做河神妇为借口，把三老、廷椽和女巫一个个抛入河中，请他们转达另选新妇的建议，并带回河神的回答。但是河水继续流淌，巫师等人却未能重返岸上。西门豹从一开始就认定这是一场野蛮的骗局，巫师及其同伙是骗局的制造者，于是把他们投入河中，再通过河伯的缄默揭露河中没有什么神灵[34]。

这种题材很早就发展成圣贤传赞的一种模式，以不同的写法及面貌出现在历代史籍的诸多列传中。

“浚遵县有唐、后二山，民共祠之。众巫遂取百姓男女以为公妪，岁岁改易。既而不敢嫁娶，前后守令莫敢禁。均乃下书曰：‘自今以后，为山娶者皆娶巫家，勿扰良民。’于是遂绝。”[35]

《风俗通义》引述这段故事后有这样一段评语：

“谨按时太守宋均到官，主者白出钱给聘男女。均曰：‘众巫与神合契，知其旨欲，卒取小民，不相当’。于是勑条巫家男女以备公妪。巫扣头服罪，乃杀之。”[36]

《后汉书》还记载了第五伦的一段故事。会稽地方的巫师骗使百姓以牛祭神。他们恐吓百姓：“其自食牛肉不以荐祠者，发病且

死，先为牛鸣。”这一淫祀使“百姓以财尽于鬼神，产匮于祭祀。”第五伦到任后，严惩“依托鬼神，诈怖愚民”的巫师。[37]

这类传记中有关官神冲突的描述往往采用“尽在不言中”的手法。虽然百般铺陈，却从不见神灵开口。似乎没有发生什么事情，听不到任何声音。在《史记》西门豹传中，河神始终保持缄默。正是这种缄默给了西门豹除掉巫师的借口，同时也不打自招地说明河中本无什么神灵。但是在另一则故事中，江神缄默不语却不能说明江中无神灵存在。这则故事的主人公李冰是和西门豹同一类型的人物。他没有把矛头指向巫师，而是直接同江中的神怪厮杀。这就是李冰同青衣江神搏斗的故事。

“秦昭王伐蜀，令李冰为守。江水有神，岁取童女二人为妇，主者自出钱百万以行娉。冰曰：不须。吾自有女。到时装饰其女，当以沉江。冰迳上神坐，举酒酹曰：今得傅九族，江君大神，当见尊颜，相为进酒。冰先投杯，但澹淡不耗，厉声曰：江君相轻，当相伐耳。拔剑，忽然不见。良久，有苍牛斗于岸。有顷，冰还，谓官属令相助。曰：南向要中正白是我绶也。还复斗，主簿刺杀其北面者。江神死后，无复患。”[38]

李冰直接同江神厮杀的故事与西门豹惩治巫师相比，有明显的不同。虽然江神也是缄默不语，给了李冰进攻的借口，但这一缄默不是软弱无能的表现。李冰最后是在手下人帮助下才获得胜利。有的记述甚至说在同江神厮杀的第一回合里，“李冰败”[38]。描写神灵没有反应，这在别的圣贤传赞中，说明巫师制造骗局。在李冰故事里，“江神不语”则暴露了故事情节安排上的不协调。故事一开始便透露出李冰直冲江神而来。他献出自己的女儿。这当然只是一种姿态。但江神语或不语，他都会亲自上阵与之搏斗。不过这种不协调是不可或缺的。它显示出这故事与古代神话（如

汤王、大禹及西门豹等)一脉相承。当历史纵贯线的种种基因映现在故事情节发展过程上,就会出现没有起承转合绝对作用的牵强之处。

《风俗通义》的这篇故事来自《史记》。它和《后汉书》中的列传有共同的内容基因。人们从中可以看到开凿运河(西门豹也是一个大治水家),根禁淫祀,反对神怪三者间的过渡性联系。《水经注》讲述的是李冰故事的最早版本[40],它把反对神灵和整治河道这两件事划上了等号。在那以后,这一等式又演变成根禁淫祀等于反对神怪;兴修水利等于根禁淫祀。在《史记》有关开凿运河的篇节中,这几种等式都可以找到。但与《风俗通义》不同的是:《史记》说李冰嫁女的行动是由兴修水利引起的。换句话说,开凿运河同反对巫师有着密切的连续关系。

"开成都两江,造兴田万顷以上。神灵要取童女二人为妇……"[41]

《太平御览》讲述李冰故事时有这样一句话:"主者自出钱百万以行娉"。这清楚地说明,对神怪的斗争实际上是对巫师的斗争。《风俗通义》中有一段关于巫师以两座大山名义盘剥百姓的故事。"主者白出钱给聘男女"。这显然也不是指神灵,而是指靠祭祀发财的巫师和村长。《史记》对巫师借为神怪娶妇骗取钱财的事也有许多记述。李冰的故事虽然没有直接对准巫师,但恰好更加突出了镇压巫师同反对神怪的关系。

2. 官吏成为祭奉的对象

清除巫师,根禁淫祀在象征意义上给人一种神祇之间斗争的印象。巫师听命于官府文告,这就决定了超自然力的失败。有趣的是在同神及神的侍者斗争的同时,官吏也获得了其对手的特殊

神力。我们在前面谈到过官员诵读经典便能起到与宣读符咒同样的作用[42]。在带有传奇色彩的传记中,模范官员最终能够获得敌手神灵的本事。他甚至能够吞噬神灵,把自己变做神怪模样。他能够展示出比神怪更高超的本领,打败神怪。他之所以能够取胜,首先是因为他既有官员的身份,又有神灵的本事。在许多故事里,官吏同他的对手一样具有神力,而且很快就能够从官吏变为神仙。他在世时,人们便为他立祠,同时使他获得了被战败的神灵所具有的神力。随后,他又从神变为法师,祓魔者,道人。了解一下官吏如何获得神界大师的风范,是很有意思的。

a. 从人到神

下面我们准备探讨的是官与神灵,官与祭司这一双重关系。

以"传播文明,废除淫祀,兴办学校"为职责的官员不是普通意义上的世俗官员。他们的活动并不局限在世俗的范围内。例如,他们兴办的学校就起着一种介于礼教与宗教之间的作用。[43]

使百姓对德高望重的官员奉祭崇拜,是官府对宗教进行控制的一种狡诈手段。他们以此在宗教界安插自己的人,把手伸进宗教圈。百姓为去世的官员立祠,纪念他的恩德,古已有之。《汉书》上有很多这种事例。朱邑是一位清官。他死前对孩子们说:他曾在桐乡任职,知道那里的百姓会长久怀念他。他相信百姓们会比他的后人更好地照看他的坟墓。朱邑死后,孩子们把他葬在城西。桐乡百姓在墓地为他立祠,并且一年四季祭祀他。后汉时,那里的祭祀活动仍盛(见《汉书》89卷3637页)。汉末,中央政权对这类祭祀予以提倡鼓励。《汉书》循吏传中提到元始四年(公元4年),皇帝发诏要求对所有对百姓有恩泽的已故官员建立祭祀制度。蜀郡和九江郡曾分别提出祭祀文翁和召信臣。除在召信臣墓地立祠外,还在他担任过太守的南阳郡为他建造祠堂。如果说南阳祠堂是百姓倡议所建,墓地祠堂则由显贵所立,具有更多的官方性。据记载,年收入达2000石稻谷的地方显要率领属下前往祭祀(见《汉

书》89卷,3643页)。公元4年朝廷批准修建的文翁祠是对古老习俗的承认。文翁传中谈到他死后"民为立祠堂","岁时祭祀不绝"(见《汉书》89卷,3627页)。这种习俗一直延续到后汉时期。贵阳太守许荆死后,人们在他任职地方"立庙树碑"(见《后汉书》79卷,2472页)。王涣死后,百姓在安阳亭西为他建庙(见《后汉书》79卷,2468页)。后汉时,还出现了为在世官员兴建祠堂的事。模范太守任延调任新职,九真地方的百姓为他立"生祠"(见《后汉书》79卷,2462页)。晋代一位名叫荀勖的官员在奉调履新时,安阳百姓为他立祠表示怀念(见《晋书》39卷,1152页)。唐代清官袁滋迁升时,也得到同样荣耀,当地百姓为他"立生祠祷之"(见《旧唐书》185卷下,4830页)。通常情况下,官员死后立祠是百姓怀念恩官在任时所施德政的一种自发行动。立生祠是百姓在官府认可下,对官员的一种表彰。最初表示感激的做法是立碑,正像在左慈故事中看到的那样。唐代吕湮曾任荆州太守。当地百姓曾为他立生祠。吕湮死后一年,同僚又募集白银十万锭,在江陵衙所以西的一块高地上为其"大立祠宇","四时祠祷之"(见《旧唐书》185卷下,4825页)。狄仁杰调任魏州刺史,击溃契丹入侵。百姓感恩戴德"立碑纪恩惠"(见《旧唐书》89卷,2889页)。有理由相信在石碑附近很快就兴建起祠堂。在狄仁杰传结尾处不仅谈到石碑,也谈到了"生祠"。后来,这位清官的儿子也在此地为官,却贪脏枉法。盛怒之下,百姓拆掉了过去为其父修建的祠堂(见《旧唐书》89卷,2895页)。

与理相悖的是,官吏越致力于破除对神怪的迷信,他们自己却越被神化。其实这也没有什么值得惊讶,因为那些歌功颂德的官员传记宣扬的是占据统治地位的道德观,官吏们对百姓的恩泽总是同根除淫祀,兴办学校这两件事情联系在一起的。唐代狄仁杰以反对淫祀而享有盛誉,他在世时就成为人们崇奉的对象。他上殿面君时的举止对此并没有什么影响。据说一天因饮酒过量,狄

仁杰入朝时步履欠稳，身体左摇右晃。《太平广记》上有这样的记载：

“魏州南郭狄仁杰庙，即生祠堂也。天后朝，仁杰为魏州刺史，有善政，吏民为之立生祠。及入朝，魏之士女每至月首，皆诣祠奠醊。仁杰方朝，是日亦有醉色。天后素知仁杰初不饮酒，诘之。具以事对。天后使验问，乃信。庄宗观霸河朔。尝有人醉宿庙廊之下，夜分即醒。见有人于堂陛下，罄折咨事。堂中有人问之。对曰，奉符于魏州索万人，堂中语曰，此州虚耗，灾祸频仍，移于他处，此人曰，诺，请往白之。遂去。少顷复至，已移命于镇州矣。语竟不见。是岁，庄宗分兵讨镇州，至于攻下。两军所杀甚众焉。”[44]

这篇记述谈到狄仁杰生前就具有的“官”、“神”双重身份，并且和东汉时代的清官，早就名列道家仙人榜上的栾巴传奇颇有相似之处。

“……后征为尚书郎。正旦大会，巴后到，有酒容。赐百官酒，又不引，而西南向噀之。有司奏巴不敬，诏问巴。巴曰：‘臣乡里以臣能治鬼护病，生为臣立庙。今旦有耆老皆来臣庙中享，臣不能早引之，是以有酒容。臣适见成都市上火，臣故漱酒为尔救之。非敢不敬……”[45]

假如这两段故事还无法说明狄仁杰和栾巴他们的双重身份（既是有血肉之躯的官员，又是善于豪饮的神仙），那么至少可以表明他们是官员，也是百姓崇拜的对象。实际上从栾巴的故事中可以看到狄仁杰及其他官员的这种双重性。《后汉书》中樊英、郭宪等人的传记就很容易误认为是栾巴的传记。郭宪重礼教，信奉儒家道德思想。他和栾巴一样，用喷吐美酒的办法扑灭过一场大

火。[46]我们会得出这种印象：这类圣贤传赞或小说只有很少几种格式。就像格拉耐(Granet)所说的那种集句诗。诗句都出自同一范本。人们可以十分容易地把它们组合成一首诗篇。狄仁杰传和栾巴传有相同之处。栾巴传又和郭宪传有相似的地方。可以说清官故事的内容大同小异。唐代狄仁杰的故事很容易让人想起战国时代的李冰。李冰成神仙后，仍保佑四川百姓免遭一场可怕的洪灾。他采用的办法同在世时一样，加固堤堰。[47]狄仁杰死后二百年保护他生前管辖地区百姓避过一场战乱和灾荒，使自己也成为李冰式的保护神。如果说《玉堂闲话》一书中描述的一些细节，使人感到狄仁杰的形象同李冰十分相似，那么葛洪撰写的《神仙传》则使人发现李冰同栾巴非常相像。栾巴正像我们谈到过的，和狄仁杰又很相似。采用这种我中有你，你中有我的手法可以编织出许多故事。不过它的局限性太大，其结果是李冰的故事会让人想起栾巴，栾巴的故事会让人想起宋均。至少在《后汉书》中人们会产生这样的印象。

"巴使徐州还。再迁豫章太守。郡土多山川鬼怪。山人常破赀产以祈祷。巴素有道术。能役鬼神。乃悉毁坏房祀，翦理奸巫。于是妖异自消。百姓始颇为惧。终皆安之。"[48]

《神仙传》中讲述了另一位被道教奉为真君的人，许逊的故事。他是道教一个重要门派的开山祖师。栾巴和他一样经常降妖伏魔。一次在豫章，栾巴追杀一个神怪。神怪被迫"走至齐郡，化为书生"，娶太守女为妻。栾巴知其所在，作符迫使神怪出现，显出原形。此时"空中刀下，狸头堕地。太守女已生一儿，复化为狸，亦杀之。"[49]这是许逊杀蛟故事的翻版。蛟被许逊追杀，逃到知府宅中，娶知府女为妻。据说这位知府是贾谊之后。[50]

许逊在成为道教真人之前，也是一位模范官员。在世时，百姓

便为他立祠，感激他在蜀郡传布文明，造福世人。[51]由此可见死后成神，是官员们追求的结果。至于李冰成为真君，据说是做了些牺牲的：他未能获得享用太牢的权利。[52]

b. 反对神灵的同盟

模范官员战胜地方神灵后，便可取代其地位，并有可能列入道教神仙榜上。因此所有官吏都努力对民间宗教仪式施加影响，对百姓祭祀活动进行监督，以期从中得到报偿。我们注意到小说并不回避官吏与“半神半人”官吏之间的斗争。相反，我们可以看到左慈戏曹操，郭璞讽刺王敦，以及洪州官员不敬神灵而引起暴雨的故事。[53]这些故事既说明这种斗争的存在，也揭示了官吏同“半神半人”官吏之间的勾结。在这些故事里，“半神半人”官吏总是以正统自诩。曹操和王敦是觊觎皇位的人，左慈和郭璞都是道人。他们反对曹操和王敦篡夺江山的图谋。许逊铸造的铁柱受到地方当局的细心保护。他们禁止渔民毁坏铁柱，用碎铁块压鱼网。[54]在这类小说中，道人常以官吏同僚的身份出现。他们对神灵的立场不同于巫师。巫师是神灵的侍者，道人则是神灵的主人。巫师总是支持地方神祇的意志，道人则把监督和降伏神灵视为自己的责任。道人还反对血祭，反对滥杀无辜。[55]此外，在祭祀活动中，道人扮演的角色也很模糊。他们举办的道场很少针对神灵，而主要是面向社会，并通过社会面向自身。他们举办的法事可以帮助自己修得正果，进入仙界。应当说没有什么比道长生平记略更像清官传记了。大部分道教圣人踏入仙界前都有过降妖伏魔的辉煌功绩。道教灵宝派始祖葛玄就曾对地方神灵进行过镇压。《神仙传》中详细描述了他如何使大树枯萎，飞鸟坠地，淫祠焚毁。[56]为惩治一个贪婪的神灵，许逊曾作法把庙中的大树连根拔起，禁止百姓前去祭祀。[57]许逊成仙后，在天上仍担任刺史。一次为惩治一个窝藏恶鬼的土地神，他查封了土地祠，禁止人们再给那里送祭礼。同时，许逊犒赏了一个忠实正直的小庙神仙，鼓励百姓去那里祭

祀。[58]我们还可以看看左元泽道长的例子。这位道长曾命人将一个鱼肉乡里,攫取大量祭品的神灵鞭笞至死。[59]这种事例不胜枚举。总而言之,我们可以看到道长与官吏有一种惊人的一致。这种共谋关系也存在于官吏和佛教僧侣之间。《北梦琐言》记述了这样一个故事。一个当过县令的僧人路经一座庙宇,听说庙中神灵贪得无厌,盛怒之下,用斧击毁众神偶,只留下一尊据说从来素食的神像。

更有甚者,天上的官僚机器也参予人间官吏对神怪的讨伐。天上官僚机器的大多数成员都曾在人世为官,死后直接成神。[61]同人间官府一样,天上官府对神灵要求也十分苛刻。有一个倒霉的巫师,由于百姓把他误认做道人,死后也希望能够进入道家仙界。土地神也误信他是道人,便将他送入道人舍。但是巫师很快被逐出,送往泰山。泰山府君问巫师在人世做什么。巫师答:"侍奉三万六千神,为人解除祠祀。"府君曰:"汝佞神杀生,其罪应重。"吩咐手下将巫师投放铁床炙烤,然后再送还人间,告诫巫师不许再"杀生淫祀"。[62]

三　结论

在意识形态方面,中国人的观念与我们西方人不同。我们的观念中,"人的世界"和"神的世界"划分得十分清楚。中国人则认为"人间"和"天上"这两种权力形式(或两种行为方式)之间并不存在分野。人间官吏像道长一样具有制服超自然物的能力。而且他们在人间等级制度中所占地位使其有能力驾驭在相应的神灵世界级别低于他的超自然物,只是这种驾驭力只有在他以社会名义行事时才有神效。于是为了战胜神怪,必须拥有权势,或者说必须是正统道德的代表者。晋文公曾这样说过:"然夫神果不胜道,而妖亦不胜德。奈何其无穷理而任天也。应之以德而已。"[63]

官吏拥有的权势来自人间官府，而不是超自然世界。人间官府的“教”、“诏”、“檄”对神怪都具有强制力。它们的用法同道士的符咒一样，而且符咒实际上也是对官府告示的一种模仿。其实这些概念本身就是无中生有，围绕着下面这一事实而出现。即历朝历代的历史明确证明官员负有宗教方面的责任。其中最重要的一项就是治理祭祀，使之合乎礼制。坦言之，在完成这方面职责时，常常要借助于镇压。模范官员用学校和孔庙替代淫祠。实际上办学、设立考试制度、修建孔庙和圣贤祠堂，同根禁淫祀有着直接的联系。人们从中可以看到对神灵侍者的镇压，看到宗教祭礼被改造为世俗典仪，看到地方上以祈祷为职业者同中央世俗政权间的斗争。通过志怪小说可以清楚地看到，官吏具有一种宗教权威，而且他们用以取代淫祀的新祭典也具有一种宗教内涵，甚至是一种宗教功能。这一切不仅表现在用语方面，而且表现在祭典的组织安排方面。“学”这个字最早的涵义是指同祭祀有着密切关系的建筑物。[64]此外，可以肯定有些宗教性仪式是在孔庙或学校中举行的。一年或两年一次的祭祀先圣先师的释奠只不过是道教打醮仪式的翻版。[65]

官吏不仅控制祭祀活动，而且在他们管辖地区受到神怪威胁时，他们会举办具有宗教色彩的仪式。沙费尔的文章就提供了许多有关祈雨仪式的事例。其实，除祈雨仪式外，我们还可以举出灭火、灭蝗仪式的例子。[66]虽然这类歌功颂德的传记故事与事实可能有些出入，但祈求降雨和祈求止雨的仪式确实在很早以前就成为一种制度。汉代董仲舒是一位对礼仪颇有研究的大学者。他对形形色色带有巫术色彩的祭祀活动就做过详细描述。即使有巫师参加，祭祀活动的主持者仍是官员，而且仪式也是由朝廷主管礼仪的官员制定的。[67]

官吏是皇权的体现者。他们管辖的各地区都是帝国的一个缩影。因此在出现危难和动乱时，各地官吏都必须按照古代神话昭

示的那样，举行祭典，向百姓表示忠诚。这种悲剧性场面只是这个世界上富有规律性，却又千篇一律的活动，一种极端化表现。其目的是企盼社会和谐地运行。《后汉书》有关礼仪和祭典部分讲到中央政权的文武百官按级别，顺序参加祈雨仪式。[68]根据一位大臣的建议，从公元197年起，每年春季第三个月和每年腊月与正月之间，各州太守要杀猪宰羊，祭祀主管土地与收成的神祇。历代举行的这类祭祀地方神祇的仪典表明了官府在宗教方面对社会的控制。各地百姓根据自己的财力对当地土地神的祭祀与官府举办仪式互为补充。[69]

所有这些活动只是具有皇权代表者身份的官员施展才干的一个侧面。在歌功颂德的官吏传记小说中，官吏所作所为同古代历史传记中英明君主改天换地的丰功伟业颇有相似之处。他以自己的行动对民风习俗进行道德规范。他消除产生混乱的因素，驱赶妖魔鬼怪，产除潜藏的邪恶势力。总之，他以祓魔者的身份出现。可以说模范官吏一生中所做的最引人注目的事就是为黎民百姓驱赶豺狼虎豹。讲述某位官员的业绩马上会让人想起圣贤传赞，想起改朝换代或新年降临这类伟大事件。至于道家的法事，从道场礼仪看出，借用了古代每年腊月举行的驱疫逐鬼大傩的框架。[70]

官府职能与神灵世界关系的最后一个特点是德高望重的官员可以成为神仙。这种事例在小说、传记乃至实存生活中不胜枚举。在许多小说里，人们可以看到某位官员在世时，百姓便为他建祠立碑，代替对恶神的祭奉。在皇帝恩准下，有些祠堂还可以成为永久的祭祀场所，供奉的官员也可以名列众神榜，死后在神仙世界继续供职，享受人间和天上的双重擢升。但是他们的封号却由皇帝赐予，在神仙榜上的位置也由皇帝钦定。由此可见人间官府与天上官府有着多么密切的关系。实实在在的是人间官府，虚虚假假的是天上官府。实者控制着虚者。在这种情形下，人们不禁要把此种现象同道家成仙说做一比较。实际上，天师自身也起着一种双

重作用:他们一面用道教神仙学说维护社会的正常运行,一面期待有朝一日进入神仙行列。或许可以说,皇家官吏与道家天师是中国祭司职位的两面。

【注释】

[1] 薛爱华(Edward H. Shafer):《古代中国典仪简介》,载《哈佛亚洲研究学报》,1951 年 14 期,130—184 页。

[2] 参看薛爱华的文章:佛图澄(135 页),羲收(139 页);孙道者(140 页)。

[3] 参看薛爱华的文章:洛阳太守祝良(134 页);唐玄宗及平州太守(136 页);以及 137,138 页等。

[4] 参看薛爱华的文章 141 页;葛兰言(Marcel Granet)著《古代中国的舞蹈及传说》,巴黎,法国大学出版社,1959 年版,450—456 页。

[5] 参看葛兰言著《古代中国舞蹈及传说》453 页;《新序》,《四部备要》二卷 76—82 所记齐景公对神灵讲的一段话。神灵要他牺牲一人以结束连续三年的大旱。齐景公顿首曰:"凡吾所以求雨者,为吾民也。今必使吾以人祠,乃且雨。寡人将自当之。"

[6] 《太平广记》是宋代初年编成的一部古代小说总集,内容广泛,有荒诞故事及野史。本文所引,见北京中华书局 1981 年版(系 1961 年版的再版)。

[7] 许多内容在《风俗通义》或《后汉书》中已有记述。

[8] 见《太平广记》293 卷 2331 页,引自《幽明录》;《搜神记》11 卷 133 页(中华书局 1979 年版)也有这一故事。

[9] 见《太平广记》294 卷 2342 页。

[10] 许多作品都乐于描写人对动物或凡物的崇拜和把他们奉为神明的举动。可参见《风俗通义》(商务印书馆,上海 1936 年版)9 卷 220—222 页。《太平广记》"淫祀篇"也提供了许多事例(315 卷,2492—2495 页)。一个叫梁文的虔诚信徒对山神盲目崇拜,说山神给人治病极灵验,但最后发现山神是邻居的一只山羊(见《太平广记》3572 页)。

[11] 见《太平御览》882 卷,5a—b(四库丛刊)《水经注》36 卷 445 页(台北世界书局 1980 年版)也记述了这段故事。

[12] 朱熹和洪迈都讲述过这个故事。当时神庙前,羊骨堆集如山。参看容

肇祖著:《二郎神考》,《民俗》杂志 1929 年 61—62 期,74—75 页。

[13] 和李冰、马援一样,大禹曾铸铜牛。参看康德谟(Max Kaltenmark)著《洪水驯服者》,载《汉学》三,北京汉学研究中心,1948 年,37—39,42 页。

[14] 参看《太平御览》882 卷 4a—b,引自《风俗通义》,但我们在《风俗通义》中未找到这篇故事。

[15] 见《太平广记》161 卷 1156 页,引自《小说》。

[16] 同上,302 卷,2396 页,引自《广异记》。

[17] 同上,314 卷,2486 页,引自《稽神录》。

[18] 同上,306 卷,2423 页,引自《宣室志》。

[19] "明堂"一词的含义是"古代天子宣明政教的地方",凡朝会,祭祀,教学等大典都在这里举行。参看作者另一篇文章:"礼的沉默:古代中国教育面面观",载《思考的年代》6 卷,1985 年版,73—77 页。

[20] 这种情况在对李冰和马援的祭奉活动中都可以看到。宋徽宗亲自赐给李冰一个道教的称号。参看"二郎神考",74 页。

[21] 见《太平广记》298 卷,2371 页,引自《广异记》。

[22] 同上,306 卷,2423 页。

[23] 见《后汉书》41 卷,1412 页(北京中华书局 1973 年版)。《风俗通义》2 卷 62—64,也记述了这一故事,并有评注。

[24] 见《太平广记》329 卷 2614 页,引自《广异记》。据《旧唐书》狄仁杰传注释中讲到狄仁杰在吴楚两郡拆毁淫祠 1700 座(89 卷,2887 页)。

[25] 同上,315 卷,2495—2496 页。

[26] 同上,296 卷,2538 页;《太平御览》882 卷 1a,引自《梁书》。

[27] 同上,293 卷,2328 页,引自《搜神记》。《太平御览》882 卷 5b 也记述此事,但神灵名子不同,引自《列异传》。

[28] 指《左传》所记述的一件事。参看顾赛芬(Couvreur)著:"鲁国纪事",巴黎卡塔西亚出版社 1950 年版,2 卷,3 册,84 页:"晋侯梦大厉,被发及地,搏膺而踊,曰:杀余孙不义。余得请于帝矣……

[29] 见《太平广记》293 卷,2332 页,引自《志怪》。另有引自《小说》的简要版,参看鲁迅《古小说钩沉》一书,见《鲁迅全集》8 卷,北京,人民文学出版社,1973 年版,230 页。

[30] 这篇故事有多个版本。参看《太平御览》884 卷,6a;《古小学钩沉》142 页

(引自《语林》。据《古小说钩沉》(233 页),《小说》中宗岱为宋岱。

[31] 参看注 10。阮瀹因不信鬼神而被鬼神吓死的故事见《太平广记》319 卷 2526 页,及《古小说钩沉》371 页。故事引自《幽明录》。

[32] 见《太平御览》882 卷 1a,引自《齐书》。《幽明录》也有一内容相近的故事,讲一个小小的阖下神迫使县令买牛祭奉他(见《太平广记》294 卷,2343 页)。

[33] 见《风俗通义》9 卷,229—230 页。

[34] 见《史记》126 卷,3211—13 页。这一计谋使西门豹被列入滑稽列传。

[35] 见《后汉书》41 卷,1413 页。

[36] 见《风俗通义》9 卷,218 页。

[37] 见《后汉书》41 卷,1397 页。

[38] 见《太平御览》882 卷,4a—b。

[39] 见《太平广记》291 卷,2316 页,引自《成都记》。

[40] 参看《水经注》36 卷,445 页。

[41] 见《史记》29 卷,1407—8 页。《史记·河渠书正义》引《风俗通义》取自《括地志》一书中的这句话。

[42] 《搜神记》中讲述勇书生不惧鬼屋的故事很多。书生住进鬼屋后,便朗读经论。18 卷,229,224 页,主人公诵读《孝经》和占卜书。

[43] 古代乡学有模仿京城的射箭比赛。这种比赛的礼仪很多,与祭祀活动有关。

[44] 见《太平广记》313 卷,2478 页。

[45] 见《神仙传》5 卷,2b—3a(上海,《说库》版,1914 年)。《云笈七签》109 卷 21b(哈佛燕京学社《道藏子目引得》1026)也记述了这一故事,但文字简短。

[46] 有关郭宪的事迹,参看《后汉书》82 卷上,2709 页(见 NGO VANXUYET 著《古代中国的占卜,巫术及政治》(巴黎,法国大学出版社,1976 年版,82 页)。有关樊英的事迹,参看《后汉书》82 卷上,2722 页;NGO VANXUYET 书 102 页。

[47] 见《太平广记》313 卷 2477 页,引自《录异记》。

[48] 见《后汉书》57 卷 1841 页。

[49] 见《神仙传》5 卷 2b。

[50] 关于许逊的传说有许多种版本。参看施博尔著:“唐代道教礼仪和地方祭典”,载《道教研究》第三辑,司马虚(M. Strickmann)版。“许逊斩蛟”的故事是最早的版本之一;《太平广记》引自《十二真君传》的一段传说讲的是许逊同变成黄牛或青牛厮杀的故事。白玉蟾将许逊最伟大的事迹收集整理,收入《玉隆集》,后又载入《修真十书》及《旌阳许真君传》33卷,10a—b(HY《道藏》263卷)。《孝道吴许二真君传》(HY《道藏》449卷)所述稍有不同(参看施博尔:《唐代道教礼义和地方祭典》,载《道教研究》105页)。《孝道吴许二真君传》成书于9世纪前后,它和其他版本一样,记述了两牛相斗的故事。

[51] 见《旌阳许真君传》3a—b。

[52] 参看《二郎神考》74页。

[53] 见《道教灵验记》2卷,3a—b(《道藏》590页),或《云笈七签》119卷,10a。

[54] 同上。

[55] 参看司马虚(Michel Strickmann)著:《茅山道教》,《高等汉学研究学院论文集》,巴黎,1981年,138—139页。

[56] 见《神仙传》7卷,4a。

[57] 见《旌阳许真君传》,5a—b。

[58] 同上6a—b。据书中注称:宋时,汾宁城隍庙正门被封,只留有边门。前往进香者甚少。

[59] 见《历代真仙体道总鉴》40卷,9b(《道藏》296页)

[60] 见《太平广记》315卷,2497页。

[61] 有些作品专门描写神界如何给即将永离人世的官吏在天上安排职位。参看《太平广记》302卷,2395页,及《古小说钩沉》(幽明录)398页。

[62] 见《太平广记》283卷,2253—54页。

[63] 见《新序》二卷,6b—7a。《幽明录》中的王明的一番话和晋文公的话惊人地相似。王明让他的儿子烧掉邓艾庙。看到儿子惊讶不解,王明说:邓艾在地狱受苦,哪有力量为人降福。他告诉儿子:“汝欲求多福者,正当恭慎,尽忠尽孝,无恚怒,便善流无极。”这番教诲没有丝毫迷信在内(见《太平广记》320卷,2537页)。

[64] 参看汪德迈著:《王道》,法国远东学院,巴黎,1980年,卷二,415—19页;让·莱维著:“礼仪的沉默”,载《思考的年代》,巴黎,1985年,75—80页。

[65] 参看斯蒂芬·弗赫王(Stephan Feuchtwang)著:"学校、庙宇和城隍",载《中国社会研究》,斯坦福大学出版社,1978年,118—127页。

[66] 这些功绩构成正直人物传记的主要素材。《北堂书钞》,《初学记》把它们作为述史的不可缺少的内容。如《后汉书》中的戴封不仅主持祈雨仪式,还以自己的德行,阻止了一场蝗灾(《太平御览》267卷3b);卓茂以教育治郡,致使蝗虫不能飞越他管辖的地区(《太平御览》267卷2b—3a);鲁恭也是以自己的道德言行防止了一场虫灾(《太平御览》267卷,4b—5a);和他一样做的还有郑弘(同前,5b—6a);童恢则用咒语把虎和其他猛兽逐出他治理的州郡;王业用同样办法驱走了豺狼(《搜神记》11卷,133页)。

[67] 参看吴文敉著:《古代中国的占卜,巫术和政治》,巴黎,法国大学出版社,1976年,195—97页;《春秋繁露集解》74卷《求雨》篇,139页(广益书局,上海,1936年)。关于中央政权,特别是礼部的作用,参看《汉书》25A,1253—1254页,1255页。

[68] 见《后汉书》,《志》5A,3117页。

[69] 见《史记》28卷,1380页(沙畹(E. Chavannes):《司马迁的史记》卷三,453—54页,巴黎,麦松奈夫出版社(Maisonneuve),1967年)。

[70] 参看让·莱维:《古代中国虎神话面面观》(博士论文,打字稿,巴黎,1979年),117—182页。

(译自《远东亚洲丛刊》(Cahiers d'Extrême-Asie),1986年第2期)

10 世纪敦煌的借贷人

[法]童　丕
耿　昇译

1900年左右，在敦煌绿洲发现的写本宝藏那无可估量的价值，已再毋需证明了。每个人都知道，这次发现使古代中国研究的诸多领域都令人耳目一新，特别是在经济社会史领域中更为如此。直到当时为止，该领域一直深受严重缺乏第一手资料之苦。原始文献——当时发现的地籍、契券、请状(牒)和入破历，使这些学科的科研人员得以再现在由历史文献所提供的数据和具体真相之间曾暂付阙如的某些极其重要的环节。这些资料大部分都被断代为9—10世纪。在发现它们的1个世纪之后，它们仍是有关地处中原王朝西域边陲的孤岛中的一个如此古老时代之物质生活、经济和社会的一座无与伦比的资料宝库。

这些资料尤其可以使人权衡信贷在当地经济生活中的重要地位。写本中信贷文书的丰富程度确确实实地证明，在唐代和整个10世纪期间，无偿或带息的借贷、凭信任借贷、带典押的便贷粮食或绢褐，既在农民中，又在官吏中，既在世俗界，又在佛教僧众内部，都形成了一种习以为常的行为。我们可以于这一考古学证据中(由于写本的原稿本身，我们可以认为它是有争议的)，再增加另一种争议不大的证据。某些寺院编制的年度诸色入历以数据证明，从借贷中赚取的利润形成了这些机构的一种重要收入来源，甚至往往是主要财源。这样一来，在敦煌写本中发现的有关借贷的大部分账目文书便会得到解释了。

在这些账目文书中，借契的数目可观，共100多卷。它们都被

写得明确具体并包含诸多资料，形成了有关信贷的最佳资料来源。[1]但在有关“斛㪷”便借的情况下，我发现借贷在9世纪时数量很大，在10世纪时却变得比较稀见了，不带典押的简单便借甚至不存在了。

除了契券之外，我还遇到了数量同样也很大的另一种借贷文书，它们更为明确和带有明显区别，这就是由债权人编制的便物历。这些便物历涉及到了与契券几乎相同的食物，我也可以说它们是契券在10世纪时的延续。这些便物历确实是在契券趋于枯竭时出现的。我能够断代的最古老便物历是920年的，最晚的无典押借契是923年的[2]。订立契券的习惯作法并未因此而消逝，但它从此之后似乎专供导致典押财产或人员的便借麦粟和绢褐而使用了。

另外一种因素也应该被考虑在内。9世纪的粮食便借(斛㪷)契券主要是出自寺院，而数量不大却更为复杂的10世纪的那些契券却出自私方。由于10世纪的便物历主要出自寺院，所以那种认为仅仅是出自寺院的文书遭损失的假设，则无法被人接受以用来解释粮食借便(斛㪷)契变得稀少的现象。事实上，在寺院中登记便借的程序，似乎确实在唐末前后有所变化。便物历后来将取代契券。

这种变化纯粹是形式呢？还是与真实的经济和社会变迁相适应呢？寺院在10世纪时尚未变成敦煌当地惟一的“斛㪷”借便者，它们从此之后却具有如此众多的客户，以至于它们由于无法订立如此之多的个人契券，而只好编制便物历呢？我于此将通过对这些借贷文书(特别是在10世纪，这就是便物历)的分析，而试为这些问题提供某些答案。

由出便方制订的便物历符合形形色色的需要，既包括财会领域又包括社会领域，应该首先对此作出具体解释。对于不同样书的研究，可以使人区别出多种便物历并具体解释在寺院中通用的

记账方法。寺院并非是惟一提供信贷者。因此,我们应根据同样也出现在某些文献中的官仓之作用和个人放贷者的角色,来估量它的作用。

在敦煌实施的借贷活动单一地涉及到农产品或食品以及绢褐,其简单的原因就是金属贷币从8世纪下半叶起便几乎在该地区完全绝迹了。对这些产品的详细研究值得作一番迂回阐述,因为其中对于日常现实、农业和食物供应方面,都富有教益。所以,我将把本篇论文的部分篇幅用于这一内容。

向谁和以什么条件便借呢?这些问题将在本文的最后部分论述,它们将有可能在把这种活动重新纳入到当时的社会背景中的情况下,补充我过去对于10世纪信贷的研究。

一 便物历的结构和类型

对于在巴黎、伦敦、北京和圣彼得堡入藏的敦煌写本特藏中所作的一项统计,使我继唐耕耦和陆宏基先生的著作之后,得以清点普查出了近80种其利息高低差别很大的便物历[3]。所有这些都不是以标准形式写成的便物历。这一数目中也包括草稿和根据便物历而抄写的习字作品(习书)。如果后者都已经被考虑在内了,那是由于其真实性的价值已经得到了承认。由于在中国只能根据一种样书而抄写,所以在此情况下,便是根据真正的计会文书(入破历)而抄写的[4]。

这些文书中有许多都残损严重,尤其是在北京和圣彼得堡特藏中的那些文书更为如此。它们有时是仅包括几行不完整文字的残卷,都是通过与较完整的便物历的格式或内容的类比,才被考证为便物历的。这些便物历已被收入到我的文集中,它们被以一种多少有些容易引起错觉的方式作了拼接:研究人员手中掌握的往往不是一份便物历,而仅仅是几处对借贷的记载,他们无法通过研

究的某一碎片而得出什么名堂来。例如,北京图书馆所藏的 BP. 8250 写本背 2 确为:

"白丑子便豆玖硕[5],至秋拾叁硕伍升"。

因此,我就以提供一种更为坚实可靠的例证而开始:

"《□月十八日,王法律[6]小有斛㪷出便与人名目》
□□保全便粟肆石,至秋伍石贰床,□承男□
□员昌便粟□
两石,至秋两石六斗。□承弟善昌"。
(后缺,画押? Dx.1449)。

该残卷只包括 3 行,但它足以证明一份便物历的结构:一个被断代的标题提供了便出方人或其代理人的身份;然后是针对每项便借而逐行地提供便入方的名字、实物和准予便借财产的数量、到期时间、预计填还的数量、债务人的署名或画押,最后是其保人或见人的名字,并且偶尔也附有其署名[7]。这就形成了一种常见的格式,但它并非是惟一的格式。我还遇到某些无标题的便物历,它以一个简单的时间而开始,紧接着是对借贷的记述。其他的便物历则遗漏了某些内容,如填还的条件:

"己亥年二月十七日,郭僧政贷油肆升。索……付纸匠。洪渐贷面贰斗。郭僧政贷面叁斗……通。邓法律贷麻两硕,金光会……(S.5845)。

首先应该知道,这些不同形式是否确实与便物历的多种样书相吻合,也就是说是否存在着具有一种不同实物和一种不同功能

的便物历[8]。

便物历——契券和记会文书

从理论上讲,应该存在着两种便物历。一方面是具有凭据价值和充作契券的便物历;另一方面是被设计为用于管理债权人财产的计会文书(花销的证明,破历)。始终是从理论上讲,订立一份第一类便物历,则绝不会排斥制订第二类的另一份便物历。由债务人画押并提到保人或见人的便物历明显属于第一类。大家还将会看到,它们的数量最多。但我也遇到过明显属于第二类的其他便物历。已被断定为948年和949年,分别载于S.4060号写本背面和正面的两份便物历,仅提到对管理借便财物者(由所)有用的内容:便方的名字、借便的数量、有待填还的财物数量及其期限。它们遗漏了对于可能的保人或见人的任何参照资料,未载有任何署名。但这样容易考证清楚的例证则少见。在大部分情况下,不可能将一份便物历分类于这两类的这一种或那一种之中,其中所指的文书明显履行着两种功能。

从一种便物历到另一种标题,只有少许变化。它们几乎都是根据我列举的第一个例证(Dx.1449)的格式写成的。其中某些包括有一种程式用语,它清楚地证明该文书是呈报出便方机构的上级当局的:《灵图寺仓,小有斛㪷,出便於人,名目谨具如后》。这就意味着"直岁"将它呈送给其僧阶的上级[9]。然而,这份便物历确实同时具有凭据的作用,因为它是由每位便人人都画过押的,各自有一名保人,有时甚至还有一名见人。

许多便物历都严格地由每位借便人署名或画押。但有时候也会令人茫然不知所措。怎样解释在同一种文书中,在其他诸多未署名的借便人员中,惟有一人署名呢?便人人似乎确实不一定经过像画押或署名那样的明确凭据来作出保证。这一切使人联想到了有关便出人与便人人之间关系的一种看法:债权人的"口承",或

者更应该是由他负责订立的文书值得信赖。

综合历和逐日历

另外一种有区别的因素涉及到了时间(附录1,统计表中的第1—3栏)。某些便物历的标题已被断代,另外还明确地指出了在晚期同意给予的每项借便的日月。例如:

"《丁未年二月兵马使[10]高员信等便麦[11]、黄麻历》

丁未年二月五日,兵马使高员信便麦一石,秋一石五斗(押),后留一片空白)。张再兴便黄麻一斗,秋一斗伍升(空白)。十二月,氾象印儿便黄麻贰斗,秋叁斗。又一椀,秋一椀子半。孔清子便黄麻叁斗,秋肆斗伍升"(S.6030)。

该文书完全是出自同一人之手书写。因此,这是同一位"直岁"经过数日的间隔之后,又重作这一便物历,以从中加入新答应的借便。在此情况下,系指一个很小的便出人,他为不同的食物开列了惟一的一种名目(历),其顾客不会很频繁地出现。我发现,这种逐日记载的便物历也用作凭据,因为它们都已被署名或画押。

其他的便物历将所有的借便,都列于标题中所指出的同一个时间之下,不会让人看到任何署名和任何画押(S.6452正面6和7)。

根据文书中是否包括中间时间的情况,我们可以从理论上区别逐日订立的便物历(逐日历)和综合性便物历(综合历)。但差异于此又显得完全是纯理论性的,很难就具体情况运作。数目众多的一批冗长便物历都没有任何中间时间(因而可能是综合性的),包括便人者的画押(P.3234背3和P.3370)。P.3234背3的便物历酷似一份综合性的便物历,由《甲辰年二月后净土寺东库惠安、惠戒手下便物历》的标题,引入了数量很多的便物项目,没有任何

中间时间。然而,在订立便物历时,便入方确实都在场,因为他们都署名了。由于人们很难想象他们会于同一日都出现在净土寺中,所以当时应有一项不要提到每项借便时间的合议。人们也可以怀疑抄写者(倩书)的疏忽大意,其时间有时是以明显不正规的方式标注出来的。尽管有这些保留意见,但综合性的便物历仍是无可争议地存在着的。我将于下文不远处提供其几个例证。

无论如何,入破历、具有凭证价值的历、综合历、逐日历都并非必然是互相排斥的。这就是 P.3234 背 3 的文书向我们证明的情况。

净土寺的情况

我们刚才已看到,对于被奉为独立账目文书的便物历,从表面形式上所作的逐项分析,显得充满了风险。因此,理应以另一种研究而对此作出印证。由于大部分便物历都出自寺院,所以我曾试图具体解释它们在这些机构的整个入破历机制中到底占据什么地位。

由于伯希和敦煌特藏中的 4 种巨幅卷子(2032,2040,2049 和 3234 号写本),所以我相当清楚地了解到由"直岁"向其寺院算会呈报的年度诸色入破历的结构。算会一般于年初举行。为编制这类诸色入破历而沿用的程序可以以相当清楚的方式复原。

我取有关诸色入历的部分为例。其主体部分是一种日记或日用账,于整整一年期间坚持记述。其中逐日地记载了诸色(粮、豆、布、帛等)的每项收入、时间、数量及其原因。这种记会首先可以使人于每个财政年度之末编制一种各种食物(斛㪷)入历。有关诸色破历的程序也完全相同(日用流水账,其后是按食物而登录的账目)。其次是这样很容易计算每年的结余。这种结余再加上前一年的余额(或者如若是亏损,则要减去),便会形成新的佛账。这一数字又做为余额而重新出现在次年账目牒的引言中。

上引伯希和特藏中的4卷敦煌写本中包括的牒，主要是涉及到了净土寺，该寺是当地实力最强大的宗教机构之一。它们涉及到了可以断代为925—944年之间的多年期间。令人遗憾的是其中的某些写本现在是以一种严重混乱的状态出现的：不仅仅不同栏目的原有顺序被打乱了，而且某些有关某年或某种食物的记账文书，又被插入到出自另一年之牒的其他文书中了。这些混杂的原因是很清楚的：当这些牒被认为失效时，它们便被拆散，其散叶又被抄经师们用于在背面从事抄经，主要是抄写《维摩经疏》(Salistambhaka Sūtra)[12]。它占据了P.2032、2040和2049号写本的"正面"(巴黎国立图书馆所起的名称)。这种抄经是连续的，而现在所说的"背面"，显得如同是涉及了不同数年的日用账和食物登记账之不连贯的拼合一般[13]。

每年的食物诸色入历都提到过做为"利润入"的入历，而这在相当多的日用流水账中则付阙如。因此，应该有另一种记账文书供编制诸色入历使用。于此便出现了便物历，诸如登录在我们掌握的便物历中最长者P.3234背3中的那种：《甲辰年(944年)二月后净土寺东库惠安、惠戒手下便物历》[14]。恰巧惠安也出现在P.2032号写本背面，以直岁的身份而做为净土寺甲辰年诸色入历的负责人(第65行以下)。对两卷写本的详细对照比较可以使人确信，P.3234背3的便物历曾被用于编制甲辰年的诸色入历，而该诸色入历则形成了P.2032背中的一大部分内容[15]；更确切地说，P.3234背3被用于了编制这一年的食品诸色入历。

P.3234背3的便物历共包括71项便物：黄麻、豆、麦。其中提到的几乎所有便入人，都出现在P.2032背中与其便入相对应的诸色入历中。我从食物着手进行研究。出现在P.3234背3便物历中的第一位便入黄麻者写于第6行：

"索延庆便黄麻贰斗，至秋叁斗，(押)。住在僧愿真巷"。

P.2032背第33页相当于写本现有状态第520—538行，其中载有一篇完整的文书，标题为《黄麻利润入》，未指出其年代。文书中所提到的第一项利润入如下："索延启入黄麻壹斗"。继此之后的其他所有以利润入的名义而收取的黄麻入历，恰恰出自登录在P.3234背3便物历中的便入人。他们是以同样的顺序被提及的。因此，P.2032背面诸色入历的这一部分是根据P.3234背3的便物历编制的，故而可以将它考证为净土寺甲辰年的黄麻入历。P.3234背3中的那些未出现在诸色入历中的仅有的几位便入者，正是那些其借便不附带填还条件者。换言之，也就是那些享受无息借贷的人。本处是指杨继崇(P.3234背3，第13行)、宋都衙(第55行)[16]和一位简单地称之为"官"的便入人(第65行)。

P.3234背3中提到的13名便麦人全部都出现在麦入历中了(P.2032背，第1—15行)。惟有僧恩子例外，他是惟一一个能享受到无息借便的人(P.3234背3，第59行)。

对于"便豆"历的情况，也应提出同样的看法。P.3234背3中记录下的所有便豆者，也都以同样的顺序出现在豆入历中(P.2032背，第544—551行)，只有两人例外，其便豆是无息的(押衙[17]安文全和僧愿真)；第3位是何义信，但其债务要于秋天本利一并填还，其名却以呈直角状的一笔画作了记号，就如同该便物历中的其他所有便借者一样。他确实应该是已经填还了其借债[18]。他确实曾这样作了，但却是以另外一种食物填还的。事实上，在麦入历中，我们读到(P.2032背，第9行)："麻叁斗，何义信折豆本利入"。

在这3种食物的诸色入历中，"利润入"仅限于在P.3234背3的便物历中提到的借便。这一方面证明该便物历是完整的(针对这3种食物而言)，另一方面又证明在净土寺只存在着于这个甲辰年订立的惟一一份便物历。

在黄麻入历之末，又登录有两种并非出自借便的入历(P.2032

背第536—537行),其中包括这样一种收入:“春秋二季佛食,黄麻柒斗”。在同一卷写本中(第65—92行),于一份日用账首,登录有《甲辰年一日已后净土寺直岁惠安手下诸色入历》。在第90行中,我又发现了这种“七斛”的收入及其原因。同样,登录在P.2032背3豆入历中的惟一一次豆收入,并非出自在P.3234背便物历中记载的借便,而是出自同一日用账的一种残卷(第89行):“豆三斗,十一月诸道场转经经傢入”。

因此,在944年末,僧惠安重复了他本人在春天与其同事惠戒共同订立的便物历,他于其中将秋季填还部分(P.3234背3)圈去了。他利用了这一切以根据食品而编制诸色入历。他后来又补充了这些历,并将登录在他同样也曾在整整一年间主管的收入流水账中的食物诸色入历,又过账于此了。

因此,此类便物历确曾具有双重用途:它们用于寺院内部的记账,同时又在缺乏真正契券的情况下形成了一种凭证,因为它们已由债务人署名,并且包括能使人很容易地重新找到他们的资料(家世、居住地等)。我可以假设认为,其他带有一种类似标题的便物历也履行同样的功能。但不大容易核实它,惟有一种幸运的偶然机会才得以在P.3234背和P.2032号写本中保存下某些互相吻合的文件。

在同一时代,金光明寺也坚持订立同类便物历。现留传给我们的一种便物历带有如下标题:《丙午年金光明寺庆戒出便与人名目》(S.4654背3)。便物人均已画押,经常都附有见人或证人的名字。仅有一处明显差异:每次借便都被作了断代(月、日,或者是提到与前一次借便相比较的“同日”)。在正月与三月中旬之间,共登记下15项“便豆”,仅有一次“便粟”(第9行)。

数年之后,净土寺似乎实施了一种设想得更为周密的制度。这就是S.6524号写本使人联想到的那种制度,该卷写本是净土寺另一种982年的记账牒。如果说它远不如我刚才引证的那些写本

完整,那么其中还是残留下来了几种有价值的文书。本处是指一部共 14 叶的卷子,其内容如下[19]:

——正面 1(第 1—3 页):粮食、油和面的诸色破历日用账之末。从[九月]九日到十二月二十日。其开头部分残缺,但末尾却是完整的,因为第 3 页的剩余部分留作空白。

——正面 2(第 4—6 页):《辛巳(981)年十二月十三日、周僧政于净土寺常住库[20]借贷油面物历》。

——正面 3(第 7—9 页):《壬午年(982 年)酒破历》。

——正面 4(第 10 页):《壬午年(982 年)正月四日,诸人于净土寺常住库借贷油面物历》。

——正面 5(第 11 页):《辛巳年十二月二十六日至壬午年十二月十七日(981—982 年),付酒本粟麦历》,完整(页末空白)。

——正面 6(第 13 页):《壬午年(982 年)二月十三日,于净土寺常住库内黄麻出便与人名目》。

——正面 7(第 14 页):《壬午年(982 年)三月六日,净土寺库内便粟历》(完整)。

我应该指出它与前文所引牒的两种差异。首先,该账目仅仅涉及到净土寺的"常住库"。其次,使我对本处特别感兴趣的内容,则是这些便物历是分别针对每种食物的。我们可以联想到,这是一种登录借便的新方法。它在登录时可能更具有强制性,但在订立每种食物的入历时可以赢得一定时间。这样一来,只要将每种便物历重抄在相对应的食物入破历中就够了,要删掉那些无益的记载(保人),尤其是要删掉那些未被划去的借便,也就是未曾填还的债务。

但大家发现,在这些"斛㪷"便物历中,借便并未画押,而且很少附有提到一名保人的地方。因此,它们不具凭据的作用,可能是根据其他缔结借便时面对便人方而订立好的文书(诸如 P.3234 背 3 那样),而重新抄写的。仅有两次借便末尾附有一个保人名字。

这就是分别为便麻(正面6)和便粟(正面7)而编制的便物历。这就使我怀疑存在着另一种包括正常提到保人的便物历,它可能被用作本便物历的基础[21]。所以,我们于此面对的可能是第2代便物历,即没有凭证价值的记账文件,处于已画押的便物历原件(P.3234背3一类)和包括在每年诸色入历中的食物入历之间。

敦煌特藏未提供有关这类点名提及惟一一种食物的便物历之任何例证。现存在着有关惟一一种产品的相当长的便物历。但是,一方面是其标题指出了"斛㪷"出便[22],再无其他具体解释了;另一方面是它们都由债务人画押(有时甚至带有"画指为记"的记载),往往要提到保人[23]。

二 债权人

便物历并不会始终都能使人知道举便者的身份。许多便物历均以一个简单的时间开始,其后紧接着便是第一位便物人。它们都是从原来所属的账目牒中散落出来的,所以它们使我们觉得始终是匿名的。但由于一个完整的标题,当便出人的身份有可能被人所知时,那么事态就不再含糊不清了。债权人几乎始终是一座寺院或者是掌管其机构账目的一名僧侣。

仅有两种便物历中被指明的作者是一个带有世俗名字的人[24]。其余的所有便物历都要指出它出自于寺院。这些带有一个标题的便物历的编写者如下:

——僧法成:辛酉年(961年?),便麦契之首(北京图书馆Bp.1901背)。

——王法律,便粟历之首,时间已残缺(Dx.1449)。

——翟法律,964—965年冬,便豆的负责人,为一个未指出名称的寺院而出便与人(P.2932)。

——惠安和惠戒,净土寺僧(P.3234背3)。

——僧庆戒，由金光明寺于946年同意便豆的负责人(P.4654背3)。

——李阇梨(ācārya，他于944—947年掌管一个未知名寺院的麻麦便物历(S.8443)。

——僧金刚惠便麦历草稿(S.1781)[25]。

标题有时提到了出借机构的名称，但却遗漏了记账负责人(直岁)的名字：

——戊午年(958年)灵图寺出便粮食与人名目(S.5873背+8657拼合)。

——壬午年(982年)净土寺常住库内多种便物历(麻、粟、面等，S.6452背2—7)。

证据已经绰绰有余了：寺院是当地居于首位的便借之主。我同样还发现，本处仅涉及到农产品(斛斗)。大家于下文不远处还将会看到，对于贷褐绢，情况则完全不同。我的统计表中出现的惟一一种贷绢契可能出自一位私人和世俗(百姓)债权人[26]。

某些寺院的寺产及其在粮食方面的巨大信贷能力，将由下述例证所阐明。该例证引自S.5945号写本，已被断代为一个丁亥年(987年?)。"长史"米定兴是在所有敦煌写本中遇到的最大宗便入的事主，共便百余石麦，用于加工面粉。如果一家机构所提供如此数量的粮食，那就颇能说明其财源之丰厚了。但如果一位在县一级负责管军队或官府的文官，为贮备粮食而求助于一家宗教机构，那么在敦煌拥有经济实力的真正债主问题上，就颇能说明问题了。

寺院不仅是粮食的最大供应者，而且同样也是黄麻的最大供应者。据断代为一个辛亥年(951年?)正月的还债名目记载，一座寺院的"常住库"[27]可能在前几个月中共出便近20石粮食，也就是大约为1200公升。它必须拥有巨大的经济收入，才能够同意给予如此巨额的便出[28]。但我在黄麻的问题上，却触及到了另一种

信贷形式,与生产活动有密切的联系。在这一领域中,寺院同样也处于前列。大家将会于下文不远处看到,梁户就如同酿酒户一样,都能从寺院中获得大量的供应。

除了衣食的借便和为生产的借贷之外,佛寺同样还为由某些信徒或出家人组成的"社"举行宗教仪轨活动提供资金[29]。

自从8世纪时的国力削弱以来,官仓再不能扮演那种社会和经济调节者的重要角色了。在帝国全盛时期,这正是它们所起的作用。"养民"也不再是中国中央集权的国家力所能及的事了,因为其实权已再不能一直行使到敦煌那样的边远地区了。在该地区存在着此类机构的问题上,敦煌写本只提供过某些不太明确和数量不多的素材。其中的几种涉及到了"公廨"的机构,其他则涉及到了由享有"都头"职官尊号的文职地方官吏管理的"仓"[30]。

在唐代,于每处要塞都存在着一种叫做"公廨"的机构,由官府出本钱(钱、粮、布)供应,它向个人提供放贷。出自利息的收入用于维持不能直接领取国家俸禄的官吏们的生计。共有两份便物历出自这类机构,它们是按照与行用于寺院中的便物历的相同模式订立的(类似的标题和为陈述每次便出的相同规则:证人和甚至是见人的到场、诸多的画押):

——S.7963,这是残缺不全的4行残卷,其标题为《肆月十六日(年缺)公廨司出便名目》。尚残存两种便粟历,其一是借给一名世俗人的,其二是借给一位"法律"的。

——P.3370:这是较长的一份出便予人抄录(共27行),其标题为《戊子年(928年)六月五日公廨麦粟出便与人抄录》。在借客一方中,我们可以发现世俗个人、小官吏,但也有许多出家人(沙弥、僧侣、当寺僧,甚至还有一名寺主)。这样大的出家人数目,可能会使人感到吃惊。因为人们本来预料,这样一种公共机构主要是向世俗农民放贷的。事实上,许多其他便物历完全是由世俗便入者组成(P.4635.3,15位便入者中全都是世俗人;P.6045,17位

中全是世俗人等)。此外,我还于第11行中,发现了在一种出自世俗机构的便物历中出乎意料的表达方式:“当寺僧义忠”。因此,该公廨的管理很可能被委托给了一座寺院。

我在便物历中检出了对世俗出便人的其他几处记载,都登录在某些残损甚重的残卷中。我却颇感兴趣地指出,几乎所有人都是享有“都头”尊号的官吏,例如:

——Dx.2971:一种便物历残卷。某些世俗人得到(通过借贷?)一批正常数量(2石或4石)粮食。这份便物历以一种已残损的综述记载而告结束,但我们还可以于其中读到:“王都头仓……”

——北京图书馆Bp.8255号背:一条札记的残卷。向仓官殷都头填还一项便麦账。

这些有关全部系由“都头”管理的各种仓的资料说明,在敦煌同样也存在着几处提供信贷的民用仓。

但“都头”也为他们各自的利益而活动。北京图书馆Bp.4757号写本是对其债主不满的债务人的一项请状,一名都头正确地致敦煌最高级的世俗官吏之一阿郎。下面就是全文:

《丁丑年(977年?)金银匠翟信子等状并判词》
金银匠翟信子、曹灰子、吴神奴等三人状。
右信子等三人,去甲戌年(974年),缘无年粮
种子,遂于都头高康子面上寄
取麦叁硕,到旧年秋翻作陆硕。
共陆硕内填纳壹硕贰斗。亥
年(975年)翻作玖硕陆斗。于丙子年(976年)秋填
还内柒硕陆斗,更余残两硕。今年
阿(郎)起大慈悲,放其大赦,矜割旧年
宿债。其他家乘两硕,不肯矜放。今信子
依理有屈,伏望阿郎仁恩,特赐

公裁下处分。
(判词)
其翟信子等三人,若是宿债,
其两硕矜放者”。

下面两份便物历又使人窥见了一种信贷资源的更大差异,它们似乎应断代为9世纪初叶,敦煌于这一时代处于吐蕃人的统治之下:

——S.6235:于一个子年初与不同出便者订立的便物历[31]:僧昌归、索家仓僧、灵图寺“神麦”和另一座突田仓、一位面师。

——由解女四月二十六日提到的便黄麻之供应的相同差异(S.2228正面):大云寺(5斛)、某一位黑子(6斛)、田家(1.3石)、被称为“姑姑”的一个家庭(6斛)。

三 便借的实物[32]

借贷现钞,在敦煌竟告阙如,没有任何一份便物历提供过这方面的任何例证,无论是借贷契券还是其他任何文书、账单或草稿,都未曾提到一种货币信贷交易。事实上,正是8世纪中叶之后的一批敦煌写本证明,金属钱币已从该地区长时期地绝迹了。铜钱已在交易中由成匹(段)的丝绸或成石的粮食所取代。断代为10世纪借贷的契券证明,当一个人需要人提供一笔资金以完成一次出行时,他一般都是向某个私人借贷一匹(段)或数匹生绢。

大家知道,借贷褐布契券在10世纪时数量很大,比“斛㪷”出便契多得多。在便物历中,情况却完全相反。仅有一份便物历是有关贷褐的。它出现在S.4884号写本背面并带有如下标题:《壬申年(972年)正月二十七褐历,限至二月还,若不还掣夺家资》。据30多种便物历(其末尾缺)记载,每批货都由长1丈和宽4尺的

一“段”褐组成。借便人都是女子——某些特定人的母亲、夫人、女儿或姊妹，几乎全都是世俗人或家庭（唐家、张家等）。在这份便物历的正面，有一份被断代为前一年初的契券。据该契券认为，洪润乡的一名世俗人穆盈通向某位欲往位于东路的邻州甘州去的押牙，出借“斜褐壹拾肆段”。因此，972年的便物历中的出便人可能正是穆盈通本人，他似乎于斜褐贸易中很积极。他重新利用了971年那份似乎已过时的契券中的一页，以于其背面书写新借契。如果我的假设是正确的话，那么本契券便是少有的几种以私人为出便方的便物历之一[33]。如果它同时也是惟一一种涉及到借斜褐的便物历，那也不是毫无意义的。在借褐契中，债权人始终是私人[34]，因而我可以将借褐视为如同在10世纪时那样，完全是私人间的事务。

然而，寺院储存有布帛（丝绸、麻布、褐布，甚至还有少许棉布）。每年的诸色入破历继“斛㪷”（粮）、油和面之后，便是很重视织物，占据最后位置的是手工制品和贵重物品。这些“段”（布疋）往往是以布施的形式收到的，用于支付某些开销或作为厚礼而相赠。但寺院每年的诸色入破历表明，布匹的逐年转账只涉及到很少的数量，就如同这些商品形成了一种必须节俭使用的储备物一样。寺院从不将织物用于便借。

因此，我们在整整一批便物历中遇到的商品，都是排他性地专属于农产品和某些食物的有限数量。4种未经加工的农产品分别占据了全部产品中的绝大多数：麦（小麦或大麦）、粟、豆和黄麻。某些便物历涉及到了经过加工的产品（油、面和酒），但其数量不大并且与特殊的借贷形式相吻合。在笔者本人于其他地方研究过的78种“斛㪷”借契中，所遇到的正是这同一批产品[35]。惟一的一种明显差异，则是粮食的份额在大契券中占据压倒性的多数：在78种便入物中占据69种，即有7种借便涉及到了豆。至于黄麻、油和面，则很少有人便入，它们从不形成单独的契券内容。在便物历

与契券之间的食物之相似性，一直发展到使人在这两类各自之中，都发现了几种便“青麦”和被称为“床”的另一种粟的例证，这后一种作物在当地很少种植[36]。这些产品正是在寺院的诸色入破历中被记账的那些。

毫无疑问，借便中占据大多数的4种产品代表着当地农业收入的基础，因而也是民众食品供应的基础。人们仅仅借便他们实际需要的东西。从营养学的观点来看，麦、粟、豆和黄麻形成了特别协调和高度平衡的整体，从而证明了我们这一类便物历那具有代表性的意义。首先，粮食广泛地占据着优势，同时又为豆和黄麻留下了一种不容忽视的位置。这4种互相联系的产品形成了人类食物的一种坚实基础并为牲畜提供了一种有益的饲料[37]。两种粮食具有很高的营养价值，一种是以粮食颗粒的形式煮饭吃(粟)，另一种可以被加工成面粉(小麦或大麦)，一种豆科植物含有蛋白质营养，一种植物种子可以榨油(黄麻)。

两种文献可以使人对敦煌居民平日食谱形成一种比较准确的看法。这是两种很近似的便物历，实物相同并提到了同样的人物(P.3112和S.5064)。它们列举了向僧侣们分配的食物：P.3112中是6人；P.5064中是12人，其中6名是前一份便物历中的人物。继每次向个人分配之后，人们还用写于行间的较小字体(它们可能是在事后补写进去的)指出，这些食物已被填还，有时略有利润入(10%)。因此，这里更应该是指预借而不是真正的生息借贷。此外，其中并未使用“借”一词。在斯坦因敦煌写本中，它却由在本处意为“还回”[38]的“付”[39]字所取代。在伯希和敦煌写本中，动词干脆被遗漏了。下面就是这卷写本的开头处：

愿戒麦壹硕，粟壹硕伍斗，豆壹硕伍斗，麻叁斗；自年秋入粟壹硕壹斗，入豆壹硕壹斗，入黄麻叁斗，入麦壹硕壹斗。

惠润麦壹硕，粟壹硕伍斗，黄麻叁斗；自秋入黄麻叁斗，入麦壹

硕壹斗,入粟壹硕陆斗,替豆入粟陆斗"(P.3122)。

这份便物历中的其他4位僧人也都得到并填还了同样的数量的粟、豆、麻。在那卷可能是涉及到了一个邻近年代的斯坦因写本内的便物历中,其分配略有小异,但从一个人到另一个人之间的分配依然是正常的。愿戒及其教友们各自获得3石粟、5斗豆和7斗黄麻。产品的多样性和分配数量的规律性可以使人联想到,这些僧侣们由此而获得其数月期限内的生活必需品,很可能是从每年的冬末到来年的秋季。特别是在有关粮食的问题上,如果我们考虑到每日的最低定额约为2升(每升为1石的百分之一),那么他们所得到的数量就可以使他们生活4—5个月[39]。借贷契券证明,人们最多的是在阴历二至四月间借贷。因此,这一期限确实将我们带到了"秋八月",这是固定的填还时间。但这种计算却忽略了以下事实:敦煌的僧侣们并非始终都为独身,而是具有家庭负担……

另外两卷残缺不全敦煌写本(P.3273正面和P.3959)形成了与前卷写本相似的一套文书。它们似乎是出自一个世俗人的团,它为其每个成员(团家)支付明显是相等数量的多种食物[40]。我举"兵马使马定奴"为例。在P.3959中,他得到了2硕粟、3硕麦和0.45硕黄麻,他应于秋季填还[41]。在可能相当于另一个时期或另一年的P.3273正面,他如同其所有同事们一样,也收到了1硕4斗麦和6斛粟。这与前一个例证中的僧侣们具有明显的差异,这些都要以50%的利息填还。尽管如此,我们还应该想到,本处同样是指提前预借口粮,做为这类"团家"的人,都可以在不提供保人的情况下企求此类借便。

此外,这些"团"只是出于惟一的一种志向才出借的,正如"社"一类的团体一样,它们组织宗教仪轨活动。在P.3959中,所提到的即时交付之后,紧接着便是有关用于一个"散物日"的几项开销,

此后剩余的食物便在“团家”之间分配。

粮食

麦和粟根据一种出现频率和可比数量，而在便物历中相遇。如果试图估量这两种粮食中的哪一种较另一种占有某种优势，那将是徒劳无益的。相反，所有这两种粮食都似乎密切地结合在一起了。它们在许多便物历中都同时出现并且具有相近的数量。我刚才提及的分配给和尚们的口粮，在一份便物历（P.3112）中则增至1石麦和1.5石粟；而在另一种便物历（S.5064）中却增至3石粟，而且还仅仅为粟，就如同这两种粮食具有一种互换用途一般。我应该明确地解释说明，麦和粟在敦煌的商业价值相同，自金属币绝迹后，以石计算的麦粟便成了记账单位[43]。对契券的研究也会得出同样的结论来：现存有关便麦与便粟的数量一样多，这两种粮食在同时借便中是互相联系在一起的。归根结蒂，大家根本不可能发现其中的一种较另一种占优势的例证[44]。

如果我们认为契券大部分都较便物历（许多都断代于吐蕃占领敦煌时期，也就是10世纪上半叶）早1个世纪，那么我们就可以由此而推论出，那里农作物的平衡状态仅在近两个世纪期间才发生变化。当我们了解到中国北方小麦和大麦的耕作以损害粟为条件而长期发展的倾向时，这种观点就不是毫无意义的了。我们知道，小麦和大麦是在史前时代从西域传来的粮食作物，它们很早之前就在西域种植了[45]。但在公元第1个千年纪之初，在中华帝国向西的开拓中，粟尚远未失掉其农作物之王的地位。

“青麦”（燕麦）出现在两份便物历中，其中之一（S.6235）是吐蕃占领时代的。它列举了由同一个人与不同债主订立的便借粮食历的情况，其中就有四月十日向一家突田仓借便的两驮青麦之事[46]。另一种是被断代为一个（?）—亥年三月二十日的片断普通残卷，其中仅残存一种有关出便1石黄麻的记载，第2种是1.1石

黄麻和5斗青麦(Dx.1387)。这些借便都生息(50%)。

两种便物历同样也强调了对一种叫作床的粟的几次便借。本处是指下引文书:

——Dx.10270b,未被断代的残卷。在10多种同意给予世俗人的麦粟借便中,记载着向某一位"恩子"出便1石床。

——Dx.1408b,出自效谷乡的一份要求供应食物的请状:

"《效谷乡请付粟、黄麻、床等历》

效谷乡请粟子壹硕叁斗两格,黄麻、床贰色各请壹驮半六斗叁升一格,计肆驮半伍斗叁胜(升)一格。付马佛奴床子六斗七升"。

豆在10世纪时似乎比在11世纪更多得多地成为便借对象。无论如何,它在便物历中出现的次数要比在契券中出现得多得多。我在诸多混合便物历中发现它占据重要位置,与粮食和黄麻并列存在。甚至有两种便物历完全是有关豆的(Dx.1418和北京图书馆Bp.8250号背),另外在形式上是混合性的两种便物历几乎是完全涉及到了豆(P.2392和S.4654背3)。豆类并非是生活第一所需的粮食,因为其中的一大部分要用作牲畜饲料,而便物历中借豆的数量高得令人惊讶不已。因此,在P.3234背中是每位便入者平均便1.3石豆比1.4石麦。在其他情况下,虽然便豆量明显低于便粮量,但其数量依然很大[47]。

在敦煌,为烹饪和点灯而使用的油是用黄麻籽或大麻籽榨取的[48]。梁(榨油机)与硙(磨)是在敦煌写本中提到的主要工业设施。因此,在借便中遇到这种黄麻,就不会令人感到惊讶了。

我已经指出,黄麻属于分配给僧愿戒、兵马使马定奴和其他某些人口粮的组成部分。黄麻与粮食同时存在于其他许多便物历中。例如,它出现在P.3234号写本的背面,这就证明净土寺东库曾在944年大量出便这种"斛㪷"(70种便物历中的40种)。982

年,同一寺院为黄麻而专门订立了一份便物历(S.6452 正面6)[49]。

在便黄麻的人中,女子的人数特别多。在 S.8443 中,我发现一名女子叫作阿娘(对一青年女子的爱称)、一名"大嫂"、一名"三嫂"和多名"娘"(夫人或小姐),每个人都以她自己的名义便入。我还要提到"解女"的例证,她相继 4 次成交便黄麻,其总额为 3 石,曾向多位债权人借便(便物历,P.2228 正面)。女性的这种大量介入并未重新出现在便粮之中,因为获得基本食物是家长的事。辅助食物的情况似乎完全不同,如黄麻。但正如我们将要看到的那样,还有油和面。榨黄麻的部分工作可能是在家庭范围内完成的,因而出自女子,正如做饭一般。

其他食物

至此所提及的财产形成了借便的主体,它们都是初级农产品。加工产品的交易则要少得多。作为一种自给自足和以家庭劳动为基础的经济之标志,人们更喜欢借便原料,以根据需要而在家庭内部进行加工。人们便麦而不是面,便黄麻而不是油。

但面和油却始终都是同时出现在多种文书中。因为它们出自同一种储藏处,由同一"直岁"管理其账目。我从油来开始论述,因为我刚刚提到了黄麻。

伯希和特藏中的一卷写本清楚地说明了在油与黄麻之间存在的联系(P.4913)。这是一份乍看起来略显神秘的便物历,它既无标题,开头部分又残损严重,很可能源出一座寺院(我们于第 13 行中读到:"当寺员遂",它是由 20 多种类似的记载组成的),下面就是两个例证:

"李友成油壹升,见麻(应该理解作黄麻)壹斗壹升。阳僧德油壹升,见麻壹斗贰升"。

其中所提到名字既有世俗人，又有出家人。在出家人中，我们可以发现一名寺主和一名行者，这是僧侣教阶中的两大极。世俗人中有四分之一是女子，如胡大娘、陈家婆等。油麻数量之间的关系不清楚，但该文书的背面却提供了答案。我们可以于其中读到：

“计得换油麻一十二石七斗七升。又人上麻一石一斗二升。又后复得麻九石。又复得麻拾石”。

写于该卷子背面左部边缘的最后一行似乎是另一份便物历的开头部分。它向我们提供了解开写于正面文书的钥匙：

“韩都衙贷油壹斗，陈家婆油叁升，秋价麻叁斗玖升”。

在用所便油体积16倍的黄麻填还时，陈家婆仍处于与卷子正面相同的定额规范内，其比例在大多数情况下是1:12(有几次为1:11，有1次为1:13)。因此，正面的记账确为一种以黄麻填还的便油历。如果我简单地采纳12.77石这第1个数字，那么完整的便物历就应该是在现存残卷的最后20项便入之前，共包括约80项其他便入。如果其他的总数也与这些借便的填还借便数目相吻合的话，那么其数量将要大得多。敦煌的寺庙拥有许多梁，他们甚至几乎快拥有对油梁的垄断权了。由这份便油历所描述的操作，肯定是推销产品并获得廉价原料供应的一种上策。但我也可以把这些操作诠释成对黄麻收成的一种提前销售，以一种用油支付的、对于黄麻采购者梁户颇为有利可图的价格出售。事实上，我们已经看到，必须用近7个体积单位的黄麻才能换1个体积单位的油。我们知道，一般提前收取的加工费要多增加一个体积单位的黄麻，即14%[50]。在填还预支油量的12倍时，债权人便获得近50%的利润入。

其他的便油历同时也涉及到了面。如同黄麻一样，并且可能是出于同样的原因，这两种食物均与女性人口密切相关。当然，女性是做为主要消费者而借便的，烹调是她们最乐于完成的任务之一。正如榨黄麻油的工作也由她们在家庭范围内完成一部分那样，获得油同样也属于她们的行为范畴。

女子们有时以团体的形式鼓励这样的借便。P.4635.2 号写本(可能为 10 世纪中叶)的标题是：《社加(家?)女人便面历》。其后是 22 项借便历(第 2—16 行)，按如下格式写成：

"马家女便面贰斤，至秋叁斤"。

接着是便油历(第 17—20 行，便物历的末尾已残缺)，其中多种是由某些曾便面的女子们成交的[51]。这些借便的填还同样也被预定为秋季，以相同的条件填还(50%的利润入)。所出便的面粉数量很低(1.5 斤)。其中多种数量只以一种其值未知的单位提供，即"秤"。这可能是一种重量单位，如同"斤"一样。我要指出，面粉在敦煌一般是以石和斗来计量的，如同颗粒粮食一样。这些便入之一提供了有关"秤"值的一种衡量："米流流便面贰斤半，至秋壹秤"。因此，如果按照 50%的利润入来计算，每"秤"便相当于 3.75 斤。但这种"值"并非是一成不变的，因为 50%的利润入并未始终都得到遵守。另外一名"张贤住便面柒斤半，至秋拾斤半"(而不是按 50%利润入计算的 11.25 斤)。另外两次出便的利率入却相反略高于 50%。因此，我们应该满足于一种每秤的值为 3.5—4 斤之间的估计[52]。无论"秤"的确切值是多少，用此单位计量的出便必是数目最大者，甚至达 6 秤多，也就是 20 多斤，即 10 多公斤。

S.6452 正面 4 号文书是另一种有关面的便物历：《壬午年(982 年)正月四日，诸人于净土寺常住库借贷油面历》。尽管其标题如此，本处又一次是未提及任何便油之事。相反，我遇到了一次便麦

和另一次便黄麻。因此,这份便物历是随着需求而逐渐补充起来的,而这些需求一直被断代于七月末(文书末尾残缺)。这一次"面"或以"秤"或以"石"作为计量单位,一名债务人甚至收到"面肆秤、右两石四斗"。

这份文书能提供有关不同面粉产品的几种具体解释。在编制寺库每年的诸色入破历的寺院账目中,习惯于继其所储粮、油和黄麻之后,首先指出"面",然后是"粗面"或"连麸面",最后是"麸"的储量。"白面"的质量从未出现过。在其他某些账目中,我也曾有几次遇到过这种质量,但它始终与"面"的数量并列存在,以至于使我真想认为"面"和"白面"二词被无区别地使用了。

在我们的本便物历中,一种观点导致我对此产生了质疑。大部分出便都涉及到了"面",其他的则是有关"连麸面"的,还有几种是有关"白面"的。其中最大数量的借便都以"秤"为单位而计量,最小数量的借便则以"斛"来计量。最后,我发现了一种以"石"计量的巨额"麸"的出便。本卷写本中提供的数字可作出如下概括:

982 年净土寺出便的面粉产品

(资料来源:S.6452 正面 4)

种　类	借便/次数	总　额	每次便借的平均数	最少额的借便	最大额的借便
白面	5	1 秤和 14 斗	0.2 秤和 2.8 斗	2 斗	6 斗
面	36	43 秤和 20 斗	1.2 秤和 0.3 斗	1 斗	4 秤
粗面	7	9 秤和 21 斗	1.2 秤和 3 斗	1 斗	8 秤
麸	1	2 石			

我发现,借便白面的平均数量明显低于"面"的借便。此外,当第 2 类(面)的四分之三是以"秤"来计量时,第 1 类(白面)则仅有一项使用了这种计量单位。由于一种珍贵物往往是以比一种普通

财物更小的数量出借的，所以我可以认为白面的质量要高于“面”的质量。这种看法扩大了我通过与寺院诸色入破历告知我们的情况相比较，而了解到的面粉总量。所以，敦煌的硙除了生产全面（连麸面）和麸之外，还生产一种普通的面和一种细筛面，也就是一种精面。

为专项开支提供资金

这份便物历包括40多项借便，它可以使人触及另一种不同的借贷形式。事实上，它在许多要点上都未沿用通常格式：其中未提及预期的填还，既无时间又无数额。相反，其中有时也曾指出过借便的用途：一秤面以“烧烧饼用”（第11行）。便人人主要是某些具有一种很高的世俗或宗教等级的人物，或者是些都料或工匠（金银匠、皮革匠）、梁户，有时又是他们的女儿。其中数人未曾亲自取货，而可能是受委托办理此事的人或替他们工作的其他人取货。例如，杨孔目[53]便到8斛面，但却由阿磨定富（胡人?）取走。所有人都是曾多次借便，有时是借便很少数量的常客。

有关同样食物的其他“斛㪷”出便的便物历都属于同一类。其中之一（S.5845）已被断代为一个乙亥年（959年?）二月十七日。多位便入人都是级别很高的出家人：上座、僧政、法律。我还遇到过普光寺的“所由”（管理人员）和几个团体：开元寺和一座“大库”。借便的用途往往都要指出来。例如，大库贷麸面伍斗以支付“拔毛（剪羊毛）用”，另一次则是为了支付“佛食”的费用[54]。其他借便的目的都是支付劳务，如一位纸匠。本便物历中从未提及填还时间，也未提及其数量。便入并无人作保，唯有在一种情况下例外，邓法律为一次由一名世俗亲属邓彦弘订立的便麻历作保。

本处可能是指给予某些人的一种友情借贷，以使他们能够行使属于其职务范围的义务。这些出借确实用一个特殊的词“贷”而不是“便”来称呼。据在10世纪的便物历中沿用的习惯用法，“便”

一词似乎确实专供无偿外借使用的[55]。然而，这些人并非是始终都是无偿便入的。在 S.6452 正面 4 的便面人中，有数位同样都是向同一常住库便麻或(和)粟，甚至是生息的借贷(S.6452 正面 6 和 7)。因此，李法律于正月九日便面，但也便一斗黄麻(正面 4)；下个月又便黄麻 2 斗，但这次却有 30%的利润入(正面 6)。

在 982 年间，净土寺向其一位僧官——周僧正出便数量可观的食物。这些借便的数量如此之多，以至于它们成了附在每年的诸色入破历中的一份专门便物历的内容(S.6452 背 2)，其标题为《辛巳年(981 年)十二月十二日，周僧正于净土寺常住库借贷油面物历》。该文书需要作出与同一卷子正面 4 的便物历相同的说明：确实没有任何便油的记载，我相反却遇到了便豆、麻、粮和酒的记载。借便的用途已被明确地指出来了，但却未指出填还条件。下面就是该文书的开头部分：

"面玖秤还，西州使头(当时占领吐鲁番地区的回鹘人)边买褐用，九日面两秤还，连面壹斛於西州使头边买褐用。(辛巳年十二月)二十九日，粟两硕于汜都科边买银用"。

我们于此是面对一种复杂的机制。周僧正是该寺院的一个重要人物，他以其个人名义订立了一批数目可观的借便(仅在 982 年 1 整年，就有 40 多项)之便物历，每项的价值均不容忽略，以支付那些非个人性开支。这些借便的账目被很有条理地掌管着，大部分都以一种直角形的笔画作了圈画，大都于右部带有一个"还"字。这些借便可能是无偿的，因为如同在前引便物历中一样，其中既无填还时间，又无数量[56]。但周僧正在其他地方也曾带利息地便入过，我确于这同一牒另一页的背面(背 7)中读到："周僧正麻两硕，不还利者"。

几种生产借便

同一种净土寺982年常住财产的入破历会计牒，也包括一份冗长的便物历。其中登录了以“酒本”(制酒原料)的名义而提供的粮食(麦，但主要是粟)的数量(S.6452正5)[57]。已同意给予的30多项出便历，涉及到了数目有限的利润入者：共9个人，其中大部分人都曾在一年间多次便入。下面就是其名目。

付酒本粟麦历

(资料来源：S.6452正5)

店　　名	出　便　数	总数(石)
汜法律店	1	3.5
盐子磨店*	8	41.3
刘万定	4	6.3
[张]富昌	6	6.4
汜押衙店	3	6.3
兴子	3	4.2
幸通店	1	0.7
定员押衙店	1	3.5
郭法律	2	2.4
总　　数	29	74.6

*盐子磨、张富昌和郭法律也出现在该卷写本正4的便面历中。

这些交货是以非常不匀等的方式，分布在辛巳年阴历十二月二十六日到壬午年十二月十七日之间的整整一年期间。大部分均发生在冬季几个月中：阴历上年十月至第二年三月间(格里历的11—4月间)有24项，四月间3项，五月间一项和七月间一项。最

后两项交货在夏月间完成，在其总数 74.6 石中共占 2.8 石。

因此，酿酒似乎集中于冬季。我可以为此而设想出一种主要原因来：敦煌的劳动分工并不太发达，这种劳作是由农民在农闲季节完成的。但此类经营与以下事实相抵触：数量很大的一批便物都被断代于阴历二至三月间，而这些月份恰恰是以繁忙的农活（春耕和播种）为标志。这种冬季生产的主要原因更应该是依律而酿酒。如果我们相信 6 世纪的著名农家书《齐民要术》的作者贾思勰的说法，那么为酿酒而使粮食发酵的第一种要求，便是在整个生产流程中都保持一种恒温。由于通过加热比通过冷却更容易获得一种有规律的温度，所以作者建议于暑期之外的时间来从事这项业务，最好是秋季或冬季[58]。这种理论上的看法在我们的写本中得到了一种很具体的解释。

将寺院与这些“酒店”联系起来的纽带，已经大体上为人所熟知了。开店的老板首先是制造商，必须向寺院交纳一种保护费。寺院为他们提供酒本，正如我们在此例证中所看到的那样。做为交换，店主必须免费向寺院提供其部分产品。至少根据《水浒传》的一段文字来看，在数世纪之后，他们的地位似乎没有多大变化[59]。有一家酒店位于五台山山脚下，一个英雄人物于该寺内以袈裟伪装而藏身。酒店的经营者们这样解释了他们一致拒绝向他出售酒的原因：

“长老已有法旨，但是小人们卖酒与寺里僧人吃了，便要追了小人们本钱，又赶出屋。因此只得休怪”。

寺院也为其他出于赚钱目的的经营活动出便。据 P.3631 记载，有 7 名僧侣多次向一座常住库填还便麻债[60]。这些僧侣们都结社为团，其活动与梁户有关系[61]。其中提到的黄麻数量很大，以至于本处可能不是指供消费的便人（数量最少的便人也为 2

石)。此外,它们是用布帛填还的。因此,这是僧侣债权人从事的某种复杂交易。他们以一种我不知道的方式,使寺院借便给他们的财产能赚取更多的利润。

在结束本段专题论述之前,我还必须引证最后一种不太明确的文书,即 P.2953 号写本背面。这份无标题的便物历记载了数量巨大的麦和豆。如果说本处是指借便,那还不能算讲得很准确。据我认为,这里更应该是指填还。事实上,我发现许多数量的列举一直详细到近百分之一石(升),甚至有些数量还列举了千分之一石(各)。人们不可能借便或赠送如此精确数量的食物。这样的数量只能是在连同应付利息而精确计算的结果。债务人于此既非店主,又不是制造商,而是普通百姓,往往地位卑微:人户、常住百姓或百姓,我同样还于其中发现一名小官吏(押衙)、一名塑像都料和一名显德寺僧。全部人员在当地人口中具有很广泛的代表性。这些人来自差别很大的地区(8 个不同的乡),有时距设立主要寺庙的绿洲活跃中心很远。许多人出自玉关乡,玉门关位于敦煌州的最西端,西域的辽阔地界便由此而开始。这份便物历的内容已在本文的表中作了总结。

实物	交易次数	总额(石)	每次填还的平均数(石)	最少的填还数(石)	最大的填还数(石)	低于或等于 1 石的填还百分比
麦	30	160	5.3	1.3	22.1	0%
豆	6	27	4.5	0.8	13.8	16%

为每个人而记载下的数量过大,从而难以与简单的生活必需品的借便相吻合,尤其是当涉及到豆时更为如此。因为豆并非是一种日常食物中最重要的必需品,但它作为可加工产品而适应于多种用途。它很可能是被用于农业、手工业,甚至是商业经营。

大家另外还将会发现,所收到的填还数总额巨大:160 石麦和

27石豆。在某些年，一个如同净土寺那样繁荣的机构，其粮食储备也不会高于这些数字很多[62]。在敦煌范围内，惟有一家拥有巨大资源的机构才能出便如此数量的粮食。这里也可能恰恰是指我们掌握有证据的该寺。

四　借便人

借便总额

前文提供的例证使人联想到，借便数额普遍都很低微，有时甚至是微不足道的，生产借便当然例外。这是一种在有关借便者物质地位方面绝不会有错的征兆：如果他们地位的虚弱性与他们成交的借便之微薄数量相一致的话，那么这种数量也就算是达到极限了。唐耕耦先生仔细地分析了共提到了228项便物以及涉及到316.2石麦、粟、豆、黄麻的10份便物历。他提供的数字可以总结如下：

从其总额看228项便物的划分

出便数额(以石为单位)	出便次数
0.1—0.4	57
0.5—0.9	32
1—1.9	76
2—2.9	33
3—3.9	12
4—4.9	10
5—5.9	4
6	2
7	1
8	1

资料来源：唐耕耦：《敦煌写本便物历初探》，同上引文集，171—173页。

这些数字形成了一种坚实可靠的参考资料。但它们被人为地突出了出便数量的低微，因为它们将便粮与便豆和黄麻混合在一起了。然而，这后两种产品的价值要高于粮食，它们的用量都很小。在上文提供的数字中，最少出便量主要是涉及到“黄麻”。在那批被做为这些计量基础的某些便物历中（尤其是 P.3234 背面 3 和 S.6452 正面 6），便黄麻的次数甚至很多。因此，以另一种方式重作这种研究，详细解释不同的食品并非无益，本文附录 3 的统计表正是这些新计算的结果。

该表未将任何为生产借便的便物历考虑在内，基本上没有对由唐先生指出的借便数额之小提出质疑。但在涉及到粮食时，它依然允许增加其数量。大部分的粮食便入实际上都高于 1 石（60 公升）。在许多便物历中，其平均数介于 2—3 石之间，这在当时的经济背景下已经是相当可观的数字了。此外还存在着许多涉及到 5 石、6 石甚至是 10 石的便入。归根结蒂，将信贷用于继续维生，以等待美好日子到来的最终和别无他望的手段的便入者，大有人在。

借便者是什么人？

便入者几乎属于当地社会的所有阶层，惟有最高和最低级的阶层例外。无论是在便物历中还是在契券中，我既未遇到过高官，也未发现过当地望族成员，更没有教阶中的高级僧官。但这些人物却出现在大批其他写本中，当然其背景却差异很大。我们不应该由此而认为，便入人都是来自于最赤贫者之中。在敦煌也如同其他地方一样，“人们只借给富人”，至少是只借给那些有偿还能力的人。甚至那些数量最小的借便人，那些只能得到数斗粮食的人，也有一种尊贵的社会地位。为了赢得一名出便人的信任，确实需要出具某种保证：一幢受人青睐的住宅、一种口碑甚佳的名望，若缺乏这一切，则是一个著名和受人尊重的人物的亲属或是邻居关

系。这就是为什么人们往往在便入人的名字之外,再加上其所住的乡、一种血缘关系或同类的另外随便一种什么标记。下面就是取自944年净土寺便物历中的几个例证(P.3234背3,第46—50行):

"张儒通便黄麻贰斗,至秋叁斗。王都头外甥。
米里久便黄麻叁斗,至秋肆斗五胜(升)。(押),米胡男。
行者张建子便黄[麻]陆斗,至秋玖斗。住在庆子禅师院。
安擒搥便黄麻贰斗,至秋叁斗。(押),舍在寺前。
邓定子便豆肆斗,至秋陆斗。(押),骆驼官男"。

这些具体特征有时也比较复杂。另外一位便入人贺定子被称为"是牧马人古宋曹子儿女夫"(第67行)。

因此,便入人并非是无固定住所者,更不是来往过客,他们甚至是出自富裕阶层。在社会地位方面,大部分人都处于一种小康之家的地位。我暂举宗教界的情况为例。其客户面涵盖了从"行者"到寺主。在公廨的便物历中,我特别是遇到了如下情况(P.3370):

——一位寺主贷麦贰硕。我们可以将一种特权归于其级别,这就是这种便贷是无息的,而其他人的便贷则要付50%的利息。然而,其名望并未使之免除推出一位口承人。口承人在本情况下则是一名也是王氏的世俗人,可能为其亲属。

——两名法律,其一为曹法律,无息地贷麦;但另一位贾法律,则要带息便粟。

——普光寺尼索寺主带息便粟陆斗。这是一座收留有数10名女尼的名寺之寺主的一种很难设想的奇特地位。她跻身于少量借贷的某些世俗人之中,因为这是本麦粟出便予人抄录中的最小借贷之一。

可以肯定，以职务尊号而表达的这种僧阶并非始终都与社会经济现实相吻合。在同一份便物历中，一名普通的沙弥幸通是多位不同便入人的口承，其中一人便是我已经提到的贾法律。在普通僧侣中，我知道其地位可能变化很大。该便物历的开头处，就登录有结社为团的4名僧侣，以带息便粟肆斗（各自壹斗）。我可以想象其财产状况到底如何。相反，其他僧侣却享有一种令人羡慕的身份。在净土寺东库的便物历（944年）中，有两名僧人愿真和福子属于无息信贷的罕见便入人的队伍。此外，他们也不需要提供保人，虽然他们得到的数量是不容忽略的，其中一人得1石豆，另一人则是1石麦。他们的名望似乎足以使人忽略记录其住地或某种亲属关系了。相反，他们的教友之一却带息便物，如同一名叫作建子的行者一样。但对于这后一个人来说，却没有任何令人惊奇的地方。行者处于僧阶中的最低层，承负最低贱的活计，某些人甚至在达到一生的暮年时，也不能晋升沙弥阶。然而，如果把给予一次巨额便物视为债权人一方信任的标志，那么有几名行者却似乎也享有一定程度的富裕。在北京图书馆藏敦煌写本Bp.1725号（便物历残卷，4种可以撕开的便物历）中，一名行者接受了最大的一笔借便——5石粟。但从整体上来看，在入便者中，我遇到的阇梨（ācārya）和法律照样比行者多。

尽管大部分便物历均出自寺库，但绝大部分客户却都是世俗人。敦煌佛寺扮演的商品供应人的角色，就这样明确地暴露出来了。人们可能会提出异议，认为个体或单位的世俗人出便者，事实上要比我们这批主要出自佛教的写本能让人猜测到的情况，更要多得多和更加活跃得多。但这仅是一种假定。特别是寺库的客户中的世俗百姓占据如此之大比例的事实，便清楚地说明寺院在世俗社会内部也起着巨大的作用。我于此仅限于举几个例证：

——P.3234背3：我已经引证了登录在净土寺这份便物历中的几名僧人。他们在71位便入者中仅占小部分。

——S.6452 正面 6(《净土寺常住库内黄麻出便与人名目》,已被断代为 982 年):在 18 名入便人中,仅有两名僧人(一名法律和一名僧)。

——P.2932(《翟法律出便与人名目》),在 20 多名客户中,仅有一位出家人(梁阇梨)。

——S.5873 背 + 8657 之拼合(灵图寺仓出便与人名目),在 8 位客户中,只有一名"当寺僧"。

——S.4654 背 3(《金光明寺庆戒出便与人名目》),在 16 名便入人中有一名法律和一名阇梨。该寺于其客户中的僧人比官吏(押衙和兵马使)少。

这些世俗人都是些什么人呢?他们主要都是仅简单地以其姓名称呼的人物,也就是普通人或自由人。在契券中称这些人为"百姓",他们几乎全部都是农民。属于其他社会等级的人物普遍被以他们的身份相称:某都料、某押衙、某寺农民寺户。

除这一批模糊不清的自由农民之外,我们还会遇到许多文职(押衙、都衙)或武职(兵马使)等小官吏。这些职官尊号不会给人以假象,因为官府会很随便地颁发这些官号,尤其是在 10 世纪时更为如此。因此,享有这些官号的人大多都是普通百姓,他们是借助于金钱实力才获得这些尊号的,而这一切既不会赋予他们许多权力,又不会造成繁重的职责。人们可以根据他们的微薄收入来判断这一切,但也可以通过他们受教育的水平来判断。如同农民们一样,他们最经常的作法是,只在由债权人写好的其名字之后添画一个呈十字形的押[63]。在较为罕见的情况下,我们也会遇到某些拥有真正职权的官吏,其级别很低,诸如乡官那样的官吏:张乡官便豆(带息)两石,其口承人是另一位张氏人(P.4635,3)。在 Dx.10282 号写本中,登录着一位邓乡官,但也有一位邓"镇使"。他们同样都以 50% 的利息便入,其一便麦伍硕,另一位则便麦三硕。在 978 年的 Dx.1451 号写本中,另外一名翟镇使以 30% 的利

息而便黄麻1石。运作过程是在他缺席的情况下完成的,因为他于其中既未署名,又未提保人。交易物品付给了一位第三者安志(一个家仆)。

都料(工匠)在入便人中出现得很少。但我却发现了一名“金银匠”。在S.6045的20多名入便者中,他是该类别中的惟一代表。他于丙午年(946年)一月便粟4硕,至秋必须填还6硕。一名“史都料”享受到了净土寺东库的一次无息贷豆,正如我于上文提到的几位享受特权者那样(P.3234背3)。一名“音声”(音乐家,或者是女音乐家,因其口承人为一女子阿姑)便粟1硕5斗,似乎是无息的(P.2650)。我最后将提到一名泥匠和一名卜师,但这后两个人都是在特殊条件下便物的(请参阅P.2953背,见下文)。所有这些总共也只占借便人中很小的比例,而都料或工匠们在敦煌本来是大量存在并很活跃。他们在寺院的账目中出现得很多,但却出于另一种完全不同的原因:为接受报酬和倸金[64]。如果说工匠或都料们便入得很少,那可能是由于他们的社会地位。对于出便者们来说,工匠不是很容易控制的人,他们并不像农民们那样形成一种“受严格约束”的客户。农民比较容易监视,因为他们通过其生产手段土地而与某一地区密切地联系在一起。但匠人们除了拥有一套大都是不太雍肿的工具之外,他们的谋生手段只在于他们的技能。他们在整个丝绸之路沿途是不缺乏工作地点的,他们能比较容易地在别处找到工作,并因此而摆脱其债主。

在便入人名目中,有一类农民则很少有代表,这就是“常住百姓”一类,他们是依附于某座寺院常住财产的农民[65]。惟一的一件借贷文书提到了他们中一个人的名字(Dx.1416+3025)。大乘寺的常住百姓李恒子于一个甲寅年(954年)六月便粮10硕8㪷,利息为50%;第2位惠力便粟7硕。这些便借的规模标志着一种强有力的信贷能力。我已经知道,尽管对他们的称呼如此,但这些农民有时也很富裕[66]。

我在便入者名目中观察到的社会等级的多样性，则说明这是一个分类不太明显的社会，那些从理论上来说享有不大相似地位的人，在这种社会中共同生活，有时也会处于某种混杂之中。在形成了净土寺东库常住财产的主要客户的普通农民大众中(P.3234背3)，有一名骆驼官与一座寺院的寺主、一名上座、一名都衙和一中都料并列存在。一份便物历残卷清楚地说明了这种现象(Dx.10269)。该文书仅有6行文字，它提供了敦煌的社，至少是使用信贷的社的一种颇具代表性的样本。我于其中发现了两名阇梨，一名僧人，两个寺家，6名世俗人和一名(或数名)“新佛社人”。所有人都以同样的条件便入，即秋季以增加50%的数额来填纳债务。做为富裕而不是贫穷的标志，正是阇梨们便贷得最多。这类文书证明了不同社会阶层的一种真正的混杂，从依附寺院的农民(常住百姓)到一个中等教阶的出家人。

同一批文书同样也证明，在汉人中间存在着诸多胡人，他们并不一定都被汉化了。10世纪时敦煌的吐蕃人尚很多，此外还有回鹘人、粟特人等。某些人被以其民族相称，如退浑人(Tuyuhun，吐谷浑人)或慕容人；其他人则以其名字的异族同韻字自称。

大部分便入人都是以个人名义行事的。但他们有时也是多人共同采纳借便的决定并前往出便库仓。属于同一家族的一系列名字是常见现象。在S.6045中，946年冬季的同一天，三兄弟共同自神沙乡而来，各自为自己便粮(分别为7.4和1.5硕)。他们互相充作见人。在净土寺东库的便物历中，全都是李氏家族的5个人连续占据第39—43行：两位为“同房”兄弟；李押衙妻—— 一名李婆的身份被定为“李章友妇”。此外，他们5人都被认为“住在李家巷”。

大家可能会发现，仓库拥有一支在地理范围内分布很广的客户群。当一份便物历指出便入人住址时，所提到的地址几乎都是以敦煌为治所的沙州诸乡，从未达到过敦煌之外的地方。此州之

外的任何外来人都不会到当地寺院借便实物。如果人们从所有的乡前来向净土寺仓或附近其他几家机构借贷，那也绝不能证明敦煌人口中的“借贷人分布地区很广”，事实与人们经常断言的情况相反[67]。我认为，这仅仅证明借贷源稀少而不足。

但我还发现，某些出便机构的客户队伍局限性很大。某些仓库似乎拥有“自己的”客户，来源于有限的人口中。948年的便物历(S.4060背)证明，就氏和令狐氏两个家族瓜分了主要的借便。在写于同一份便物历正面的949年的便物历中(S.4060正面)，便入者中有三分之一的人(15人中的5位)均为前一年(旧年)的老客户。

令人遗憾的是，我只掌握很少的一批同一出处和毗邻年代的便物历。但每当出现这样比较的可能性时，我便会发现，部分便入人从此年到彼年，或从这种“斛㪷”便入到另一种，都是同一批人。这就提出了另一个问题，也就是负债的极限问题。

我现在来研究一下诸如刚才提到的那两种便物历。我将于下文提供由5个人从事的借便细节，他们分别先于948年和后于949年便入。本处是指便麦。括号中的数字指预计秋季填还的总计数额。

人名	S·4060背面 948年(六月或一个稍晚的时间， 以石为单位便物)	S·4060正面 949年 (以石为单位便物)
就保住	2(3)	二月　1(1.5)
就保住	1	稍晚　2(3)
就盈君	1	1　(1.5)
就良晟	0.6(0.9)	4　(6)
索进晟	1	1　(1.5)
索友子	2(3)	2　(3)

大家将会发现,948 年的多种便出是无息的。它们也可能已被全额填还,这就可以解释为什么 949 年未重新实施无偿便物。949 年的便出额绝不会低于“旧年”或前一年之总额,完全如同便入者再也不能成功地摆脱其债务一样。949 年秋,所有人都负担着比前一年更沉重的到期填还债务,惟有索友子的债务仍保持稳定。

S.8443 号写本提供了另一个颇具说服力的例证。它由 7 种不同残卷组成,有些残损甚重,但它们仍然具有关连续数年(至少是 4 年,944—947 年)的多种便物历的意义。所有的便物历均出自同一机构,甚至有数种都是由李阇梨撰写的。在可以考证清楚的 30 多个人中,有一半都至少曾两次有“斛㪷”便入。其纪录是由一名叫作略罗的暮容胡人(或胡族女子)保持的。他(她)于 945 年便黄麻 2 㪷,946 年先便 1 㪷和后便 4 㪷黄麻,947 年便麦 4.5 㪷,最后是在未被断代的 E 号残卷中便黄麻一㪷。947 年秋兑现的填还是不够的,共缺 7.5 㪷。他(她)由于不断地以 50%的利息举借,所以似乎再无能力从债务中摆脱出来了。

我引证取自 S.5873 + 8657 号写本拼合的最后一个例证。九月(?)九日,洪润乡的索愿盈前往灵图寺仓,在那里以 50%的利息便麦 3 硕,又便粟 7 硕,口承弟法律谈惠。十六日,他又重新以同样条件便粟 3 硕,但这次的口承是其弟阿朵。他本人于这一天也充作后一个便入人的见人。因此,他总共应于下一个秋季填还 20 多硕(1200 公升)。

我很难估计债务是以什么比例按期填还的。大家于本文的开头处已经看到,净土寺东库的借便人都于 944 年偿还了其利润,因为他们都被登录在 P.2032 背诸色入历利润入部分中了。这种发现并非是具有决定意义的,因为支付利息,并不一定意味着消除一笔债务。一次便出被以呈直角形的一笔圈划去的事实,同样也不能可靠地证明全部债务已经填还了。更有意义的是,在某些便物

历行间加入了部分填还的记载。我取 P.2932 号写本为例:洪池乡张佛奴于 964 年一月便豆 1 硕,至秋应填还 1 石 5 斗,但他只"入豆壹(石)贰斗"。龙勒乡高衍鸡便豆 6 斗,但他仅"入豆六斗五升"。二月二日,孟受庄大歌(哥)善友便豆两硕,但他仅"入豆壹石五斗"而不是 3 石。这样的部分填还记载仅涉及到少数出便,即占登录在这 23 项出便及人名目中的 5 项,这就证明大部分债务都填还了。

五　借便的条件

期限

我很难知道借便的时间,因为许多便物历出于有意或者是由于疏忽,而尽量避免提供每笔交易的具体细节。大家于是便只好满足于出现在标题中的时间。然而,便物历中开篇的时间,对于便出机构来说,一般均相当于财政年之初(正月,有时在十二月期间),它并不一定必须与出便的时间相吻合。例如,北京图书馆藏 Bp.8051 号写本背面在其标题中指出了天成五年一月五日,这是一个庚寅年(930 年)。但其中登录的第一项借便就带有二月一日的时间。但如果人们承认,在实际作法上,一般都是当第一批便人者出现时才开始登录一份便物历,所以在一份便物历的时间与其中记载的大部分借便的时间之间,其时间差不应该特别大。一旦提出这样的保留意见之后,只要阅读一番本文附录 4 中提供的统计表,便会证明春季是借便的季节[68]。这一点已由被作了准确断代的"斛㪷"借便契券以无可争议的方式证明了。这些契券本身都被作了准确断代。大部分便物历都是在阴历二月至四月之间订立的[69]。我意欲研究一下 P.2932 号写本,它带有某些中间时间(翟法律出便与人豆历)。其标题被断代为甲子年(984 年)十二月十

一日。我将首先指出，将这个时间换算成阳历，便成了 1 月 16 日。这尚不到春季。但在这个时间，正在准备春耕。紧接着是一直延续到三月中旬的出便及人名目（其后残损）。随着春季的接近，这些出便变得越来越多，特别是其数量越来越大。

如果说便入的时间并非是一成不变的，那么其填还的时间却不允许有任何例外。在所有情况下，都是至秋填还；如同在契券中一样，便物历有时也具体指出是“八月”[70]。这样一来，借与还的节奏是季节性的，人们春借秋还。无论便物历中的债务人属于哪一个社会等级，他们都遵循受农历支配的时间这一模式。在敦煌，人们以农历二月（阳历 2—3 月）开始播种，于七月间收获。每个农业年都结束于阴历八月，即当粮食均被收打、入仓或交于硙户时。人们正是在这个时候结算其债务的。

除了秋季之外，在中国内地社会中，还存在着另一个结算债务的惯例时间，这就是阴历十二月末。然而，这种审慎的惯例是希望以解脱债务而开始新的一年。但在敦煌的 10 世纪便物历和 9 世纪契券中，这种惯例却安全不为人所知。

费用

人们至秋应该填还多少呢？债务要增涨半数，这就是在整个 10 世纪期间固定不变地行用的规则[71]。借便一般都是为期 6 个月，这样就产生了 100% 的年利率。但在一种诸如敦煌那样的农村经济中，这样一种折算是没有意义的，尤其是对于“斛㪷”出便来说更为如此。我另外还发现，当秋季未能兑现填还时，最初的利率不再只适用于此后的 6 个月，而是要持续到新一年的秋季[72]。对于敦煌居民们来说；“一年”就相当于一个农业季节，从春播直到秋收，剩余时间则不再计算在内。我补充说明，对一次便入的成本之估量同样也取决于价格的季节性浮动。从这种观点来看，我很难确定秋收后填还的 1.5 石粮食会比冬末出便的 1 石粮食的价值更

大。经过一次丰收之后，其价值可能会低一些。

因此，这种 50%的利率一直在行用，无论具有什么样的实际便借期限都一样。一份冗长的公廨出便与人抄录(P.3370)被断代为戊子六月五日。即使假设认为是从这一天起同意给予这批出便的(这一点令人质疑)，那么某些出便也很可能是晚期的了。它们的便借期限短(3 个月)，但却始终为 50%的利息。六月确为青黄相接之月，是农民们最害怕的一个月。相反，我还遇到了某些于十一月同意出便并以同样利息于来年秋季填还的借便(P.2680)。这种利率不会根据“斛㪷”出便的具体情况而有更多变化。无论是便黄麻或青麦(Dx.1387)、粮食或豆，其利息始终如一。如果出便数斗或 10 多石，那么其利息依然不变。利息也不根据债务人是世俗人还是出家人而各有所异，即使其债务人是一座寺院也罢。孟阇梨以 50%的利息向金光明寺便豆，像同一名单中的那些完全是世俗人的借主一样(S.4654 背 3)。仅有几个人享有特权，这都是在僧众内部的名人，不时地享有无息借便[73]。

使用 30%利息的 3 份便物历中的两种都被作了断代：978 和 979 年的多项便黄麻历(Dx.1451)；982 年是净土寺出便黄麻和粟与人的便物历(S.6452 正面 6 和 7)。我重新提一下，同一座寺院于 944 年以 50%的利息而出便与人。在该世纪末，是否出现过一次降低利息的作法呢？这些例证的局限性很大，以至于无法使人确认之。

最后应该指出，便物历自始至终登录的填还计算一直都很正确。这种评价应归功于敦煌的那些勇敢坚强的“直岁”财会人员，因为运算并非始终都很简单，尤其是在存在小数或当利率在 30%的时候更为如此[74]。

适于无偿还能力债务人的诉讼程序

在未能按时填纳的情况下，“斛㪷”出便契券规定了债务加倍、

掣夺动产和动用保人(见人、口承人)的复杂作法。那些均为10世纪的贷褐契,除了使用保人之外,还规定了“乡原例生利”(“于乡元生利”、“于乡原生利”、“看乡原生利”、“于乡例生利”,即延续填纳的利息)[75]。至于便物历,它们从不记载这样的条款。任何一种便物历都不提掣夺家产的威胁。仅有一种非常特殊的便物历例外,出便人就是提供褐布的私人债主。

此外,有关未按期填纳债务演变的惟一一种迹象,应于此给予指出,它出现在S.4060背的便物历中,已被断代为948年。在同意给予就氏家庭成员之一的出便之后,还附有如下记载:“又旧年欠麦壹硕,秋壹硕伍斗”。在行间的记载中,“欠”字指欠债额,包括利息在内。因此,在下一年,人们似乎要实行在本金加利的基础上再收50%利息的作法。换言之,人们实施一种复利制(利滚利),而这种做法在法律上却是明令禁止的。

由金银匠翟信子及其两位同事提出的请贷牒,是我们可以找到的有关威胁任何一名债权人的无情牵连方面的最佳例证。3名同宗兄弟于974年共便3石。3年之后,他们尚欠2石……而他们在此期间已共填还8.8石。我于此发现,每年100%的最初利息,后来又都被非法地运用于每年加利后的本金中了。

便物历未向我们提供有关保人真正义务的任何明确资料。它们在收回债务的机制中所起的作用,主要不是由明确文书而是由惯例确定的。这种留下了实用主义烙印的惯例符合一种对于其有效性的关注心理。在遇到争论的情况下,最重要的是要达成一种能使各方都无损体面并能避免招致官方警觉的解决方法[77]。

相反,便物历可以使人明确将保人与债务人联系起来的纽带。其中出现的家庭和乡亲的连带关系网,则与由契券揭示出来的关系网相同[78]。大家将会于本文附录5中发现一份便物历的译文,它汇集了在全部文书中遇到的大部分要人的情况。由此便可以推论出,人们首先是在最亲近的家族中寻求一名保人:儿子或弟弟,

在其他地方有时又是一名侄子或外甥。较年长的亲属很少会受到邀请。我有时也曾遇到过哥哥、母亲和叔伯,但从来未曾有过父亲。孩子们生活于其中的经济依附关系就这样得到了证实。只要父亲尚活在人世间,那么借便的责任就会落在他的身上。儿子们于是便充当证人,但他们从来都不会亲自出面为自己借便。女子有时甚至是夫人为借便作保者,也不为罕见,这是享有一定程度的财务与法律自主性的标志。

出家人经常为世俗人充当保人,尤其是当他们都是亲属时,更为如此。本文附录中翻译的例证即属此例。其中僧人谈惠为其兄索愿盈作保。相反的情况也出现过,但比较稀少。谈惠于此作保是很自然的,因为他就属于出便的寺院。

最后,一项借便的保人本身就是另一位借便人的情况,也并不乏其例。我于此掌握有谈惠和尚的例证。债务人及其保人,往往都是从一项到另一项借便之间,变换他们各自的角色[79]。这就清楚地证明,个人担保归根结蒂也具有相当象征性的特征。因为只要均为负债人的两名保人在秋季无填还能力,形势便会使这种保证不再有任何价值了。因此,如果并不苛刻地要求一名保人在场,那也没有任何令人惊讶之处,恰如像本文附录中翻译的便物历那样的文献所证明的一样。

便物历中记录的借便之主要特征似乎正在于此:它们并未以债务人的财产作保,而是仅需要一种只具有不可靠价值的个人保证,甚至是没有任何保证。从形式上来看,文书是勉强由债务人画押的,未向出便人提供任何收回其债权的合法手段。因此,在双方之间必须存在某些惹人注目而又很密切的关系。这可能是一种信任关系,更可靠地说应该是一种很明显的约束关系。我们不要忘记,这些"冒险"出便方几乎全都是寺院。在同一时代,私方出便者本人却很注意订立记载各种强有力保障的契券,它们所承保的总额往往并不会比便物历中记载的总额更高。当地佛教教团享有一

种宗教上的权威和一种巨大的世俗势力。毋庸置疑，寺院都有办法让其债务人从他们属于当地土著耕农的时刻起便着手支付。事实上，债务人既非本州之外的人士，甚至也不是陌生人，他们都是某人的兄弟、一名僧侣或一名地方官吏的亲属。寺院诸库只向这个小小的社会出便，围着这个小社会的周围转动，从不远离之。此外，位于敦煌和莫高窟附近的寺院控制的这片领域一直延伸到该州的边界。这一切便同时证明了寺院影响的范围及其地理和社会界限。无论是便物历，还是任何信贷文书，都无法揭示寺院与在丝绸之路沿途从事地域间交易的商贾之间存在的关系。

相反，在地方一级上，寺院是无所不在的。它们广泛地向僧侣和更多地是向世俗人发放生活用品的借便（斛㪷）、向工匠（都料）供应原料并为信徒们的“社”或“团”的活动提供资金。它们甚至代替世俗当局管理某些公廨。然而，它们却将以织物为基础的交易拱手奉送给了其他人，而布帛却是当时的“现代”式支付手段。寺院拥有大量布帛，但却更喜欢将它们作为聚敛财富的手段[80]。这样一来，以农产品和食物交易为中心的寺院活动便被置于了一种具有强烈自给自足倾向的维生经济的范畴内了。在寺院的诸色入破历中就如同在便物历中一样，只涉及到了几种最急需的生活用品：粮、面、油。在此问题上，人们可能会观察到敦煌消费的物产种类，而这种消费正是当地物产的反映。这种产品在数量上是充足的，该绿洲那相对的繁荣便是明证，但在产品种类上却是很有限的。

对便物历的研究从基本轮廓上证明了信贷在契券所提及的那种当地经济中所占的地位：这是一种很重要的地位，但其影响并非始终都是负面的。按照一种季节性的周期，即春便秋填，信贷有助于农村劳作的正常进行并支持农业生产。农民债务人并未被迫从事与他们的劳作节奏相反的活动。至秋填还的习惯特别有利于他们开发借便物的商业价值。在此背景下，稳定地实行50%的利率

显得很适中。在其他时间，中国农村必将会经历一些更为致命性的利率。即使它们不再像9世纪那样提供无偿借贷，那么寺院依然是合理的出便方，它们似乎并不是受追求最大的和一时的利益之驱逐，而是受对于有效的和谨慎的管理人员的关注心情所支配。

当然，负债打击了属于差别甚大的一大批个人和家庭，他们均属于当地居民的中层。便物历同样也指出了典型的长期负债的情况。然而，我们不应该把这种场面说得过分一团漆黑。如果说生计问题是许多借便之源，那么作为赤贫标志的个人借便的微薄数量，却是最终都要比初看起来那样显得更小，能够摆脱债务的借便人同样也很多。任何文书、任何例证都无法使人断定，负债在敦煌成了一种地方性的灾难，它在社会组织中肆虐一时。如果说导致丧失土地和人身奴役的机制确实可以通过某些负债形式而消逝，那么它们却不会通过便物历中记载的那些便出而消逝。为了考察其功能，则应该转向出自私人的契券[81]。

最后，大家可能会发现这些便物历是了解诸多方面知识的丰富宝库。它们可以使人观察到荣誉的或真正的职官尊号尚不能成功地确定社会等级，只具有无足轻重的地位；女子们在家庭生产的重要领域中（衣服与食品制作）具有远不能被忽略的作用，此外还包括农产品和面粉的种类及其用途、某些在刊本文献中未出现过的度量衡单位的质。所有这一切都证明，便物历的意义远远地超越了信贷的范畴，这些粗看起来没有多大可靠程度的文书，却是一种远未被充分利用的资料库。

附录 1　资料描述表

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
BP 905	?	?	?	X	X	X	?	?	?				
BP 1452 V°f. 2		X	?	p	x	x							
BP 1725 V°	?	?	?	x	x	x	?	?	?				
BP 1901 V°	x		?	x	x	x	?	?	?			x	
BP 4064 V°		x?	?	x	x	?	?	?	?		?		
BP 8051 V°	x		x	x	x	x	?	?	?		?		
BP 8250 V°2	?	?	?	x	x	x	?	?	?				
CTWL, pu 30 *	x			p	x						?		
Ch 47	?	?	?	x	x	x	?	?	?		?		
Dx 1278 a	x			x	x	x							
Dx 1344		x	x	1p	x	x	?	?	?		x		
Dx 1387		x	x	p?	x	x	?	?	?				
Dx 1416 + 3025		x	x	p	x	x	x	x	x		x		
Dx 1418	?	?	?	p?	x	x	?	?	?	x	x		
Dx 1432 + 3110	?	?		2p	x		x						
Dx 1449	x		?	x	x	x	x				x		
Dx 1451 *			x	x	x	x	1				x	x	
Dx 2971 *	?	?		x	x	?							
Dx 6017	?	?	x	p	x	x	?	?	?		x		
Dx 6697 + 6714	?	?	x	p?	x	x	?	?	?				
Dx 10269	?	?		x	x	x							
Dx 10270 a	?	?	x	p	x	x							
Dx 10270 b	?	?	?	x	x		1		?		x		
Dx 10272	?	?	?	p	x	x				x	?		
Dx 10282	?	?		p	x	x							
Dx 11080	?	?	?	p	x	x	x			x	?		
P 2161 pièce 7	?	?	?	x	x	x							

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
P 2680 V°2	?	?	x	p	x	x	x		x	x	x		
P 2932	x		x	p	x	x	x		x	x	x	x	
P 3108 V°6		x		x	x	x	1						
P 3112 *	?	?		x	x							x	
P 3234 V°3	x			p	x	x	x			x	x		
P 3273 R° *	?	?		x	x	x							
P 3370	x			p	x	x	x	1	x	x	x		
P 3959 *	?	?		x	x	x	1			x	1		
P 4542 R°2	?	?	?	s/p	x	x	x						
P 4635.2	x			x	x	x	1				x		
P 4635.3		x		x	x	x	1				1		
P 5021 E	?	?	?	x	x	?					1		
S 1781.2	x		?	x	x	x					?		
S 4060 R°		x		x	x	x					?		
S 4060 V°		x	x	x	x	x					x		
S 4445 V°		x		x	x								
S 4654 V°3	x		x	p	x	x		4	x		x		
S 4884 V° *		x	x	x	x	x	1				x		
S 5064 *	?	?		x	x					x			
S 5465		x			x								
S 5845		x	x	x	x		1				x		x
S 5873 V° + 8657	x		x	p	x	x	x	1		x	x		
S 5945	x		sc	x		x		s					
S 6045	x	x?	2p	x	x		1			x	1		
S 6303		x	x	p	x	x				x			
S 6452 R°2 *	x		x	1	x						x		x
S 6452 R°4	x		x	x	x						x		1
S 6452 R°5		x	x	x	x								
S 6452 R°6	x			x	x	x	1						
S 6452 R°7	x			x	x	x	1						

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
S 6469 V°2	?	?	x	x	x	x	?	?	?				
S 7589	?	?	?	p	x	x				x			
S 7963	x		?	x	x	x	x	x					
S 8443 A	x		?	x	x	x				x			
S 8443 B	x?			p	x	x	1		x		x		
S 8443 C	x			p	x	x				x			
S 8443 D	x			p	x	x	2		x		x?		
S 8443 E	?	?		1p	x	x				?			
S 8443 F	?	?	p	x	x								
S 8443 G	?	?	x	x	x	1				x			

图例：

1. 带有时间的详细标题。
2. 无标题，仅有时间。
3. 带有中间的时间或每项借便的时间。
4. 便人人：X＝仅有名字，P＝名字之后附有画押，S＝名字后面附有署名，SC＝名字后面盖章。
5. 每项借便的细节（实物和数量）。
6. 期限和预定的填还额。
7. 出具保人。如果保人的比例很小，那就要提供作保的借便次数而不是用 X。
8. 出具见人。
9. 保人和（或）见人的画押或署名。
10. 有关便人人、保人或见人的补充说明（身份、亲属关系或居住地点）。
11. 以直角形的一笔画去的借便。
12. 对已履行的填还之记载。
13. 对于借便用途的记载。

其编号前带有一个呈号 * 者的写本，均不是普通的便物历。这些文书都于表末作了考证。

空格＝记载付阙如。

X＝提供了记载。

？＝不可靠的答案（文书已残损或者是太破碎的片断）。

附录 2 “斛㪷”出便表(出便食物品种表)

敦煌写本编号	麦	粟	豆	黄麻	油	面	青麦	床	布帛	酒
BP 905		X								
BP 1452 V° f.2	X	X								
BP 1725 V°	X	X								
BP 1901 V°	X									
BP 4064 V°	X									
BP 8051 V°	X	X								
BP 8250 V°2			X							
CTWL, 补 30		X								
Ch 47	X				X	X				
Dx 1278 a		X								
Dx 1344				X						
Dx 1387				X			X			
Dx 1416 + 3025		X								
Dx 1418			X							
Dx 1432 + 3110	X									
Dx 1449		X								
Dx 1451				X						
Dx 2971	?	?								
Dx 6017		X		?						

敦煌写本编号	麦	粟	豆	黄麻	油	面	青麦	床	布帛	酒
Dx 6697 + 6714		X								
Dx 10269	X	X								
Dx 10270 a	X	X								
Dx 10270 b	X	X						X		
Dx 10272	?	?								
Dx 10282	X			X						
Dx 11080	?	?								
P 2161 7	X									
P 2680 V°2		X								
P 2932	X		X							
P 3108 V°6				X						
P 3112	X	X	X	X						
P 3234 V°3	X		X	X						
P 3273 R°	X	X								
P3370	X	X								
P 3959	X	X		X						
P 4542 R°2	X	X								
P 4635.2					X	X				
P 4635.3		X	X							
P 4913 R°V°					X					
P 5021 E		X	X							
S 1781.2	X									

敦煌写本编号	麦	粟	豆	黄麻	油	面	青麦	床	布帛	酒
S 4060 R°	X	X	X							
S 4060V°	X									
S 4445 V°									X	
S 4654 V°3		X	X							
S 4884 V°									X	
S 5064	X	X		X						
S 5845				X	X	X				
S 5873 V° + 8657	X	X								
S 5945	X									
S 6045	X	X								
S 6303	X			X						
S 6452 R°2		X	X	X	X	X				X
S 6452 R°4					X	X				
S 6452 R°5	X	X								
S 6452 R°6				X						
S 6452 R°7		X								
S 6452 R°2	X									
S 7589	X									
S 7963		X								
S 8443 A				X						
S 8443 B				X						
S 8443 C				X						

敦煌写本编号	麦	粟	豆	黄麻	油	面	青麦	床	布帛	酒
S 8443 D	X									
S 8443 E				X						
S 8443 F				X						
S 8443 G				X						
其他信贷文书										
BP 4757 V°	X									
BP 7556	X	X								
BP 8242 V°	X								X	
BP 8255 V°	X									
Dx 1408 b		X		X				X		
Dx 2956	X	X								
P 2953 V° + R°4	X		X							
P 3273 V°	X	X								
P 3631				X						
P 4058 A R°		X	X							
S 2228 R°				X						
S 3405 V°		X								
S 6235	X	X					X			

图例：

CTWL 补 30：灯司仓入出便与团家的便物历。

Dx·1451：6 年的便物历和填还历。

Dx·2971：便物或分配历(民仓?)。

P·3112:同意给予僧人的口粮之预支历并记载有已兑现的填还。

P·3273R°(R°指文书的正面,V°指其背面,下同):一个世俗人团的破历(主要是向团家出便)。

P·3959:与 P.3273R°相似的文书。

S·4884V°:一名私人向女子们的贷褐契。

S·5064:同意向僧人预支口粮历并记载有已兑现的填还历。

S·6452R°:周僧政向净土寺常住库便大量油面历。

其他信贷文书

BP·4757V°:有关一项债务的请状。

BP·7556:对一次便物的记载(习书)。

BP·8242V°:某一位(?)收儿。对于"不同人"的欠债和填还历(粮、绢、褐)。该文书已被断代为八月十三日并由一名见人签署。

BP·8255V°:对一次填还的记载(未完草稿)。

Dx·1408b:请便"斛㪷"和同意发行的决定。

Dx·2956:984 年 2 月 4 日订立的一份(民?)仓之 981—983 年的未偿债历(粟,其后是麦)。

P·2953V° + R°4:填还麦豆历。

P·3273V°:有关团家债的记述(请参阅 P·3273R°)。

P·3631R° + V°:有关形成一个与梁有关的团的僧侣们兑现的填还黄麻债务历。

P·4058AR°:向(开元寺)僧侣分配(便?)粟豆历。

P·4814V°:作为偿还一项债务而收到的粮食历。

P·4913R°和 V°:填还麻油债历。

P·2228R°:一名女借贷人的债历(9 世纪初叶)。

S·3405V°:一家出便仓的账目,被断代为一个癸未年(983 年?),可与 Dx·2956 相比较的文书。

S·6235:一名借贷人的债务历(9 世纪初叶?)。

附录3　根据实物而出便的总额

资料与出便实物	出便次数	总额（石）	每次出便的平均量(石)	最小额的出便（石）	最大额的出便（石）	低于或等于1石的次数(%)
P 2680 V°2						
粟	15	30,8	2.05	0.6	8	46
P 2932						
豆	23	34.2	1.5	0.5	4	60
麦						
P 3234 V°3	1	3.1				0
麦	13	18.5	1.4	0.5	4.5	70
豆	17	22.7	1.3	0.4	6	76
黄麻	40	16.1	0.4	0.1	2.8	90
P 3370						
麦	6	8	1.3	1	2	50
粟	17	13.6	0.8	0.1	3	88
P 4635.3						
粟	5	13.5	2.7	1.5	4	0
豆						
S 4060 R°	7	6.9	0.98	0.3	2	71
麦	14	38	2.7	0.3	5	35
粟	4	14.25	3.5	1.5	7	0

资料与出便实物	出便次数	总额（石）	每次出便的平均量(石)	最小额的出便（石）	最大额的出便（石）	低于或等于1石的次数(%)
豆 S 4060 V°	4	5.5	1.3	1	2	50
麦 S 4654 V°3	18	27.1	1.7	0.2	5.4	38
豆	12	14.2	1.18	0.7	2	41
粟 S 5873 V° +8657	1	1.5				0
麦或粟	10	35.5	3.5	1	10	20
S 6452 R°6 黄麻	18	6.7	0.37	0.1	1	100
S 6452 R°7 粟	6	7.8	1.3	0.7	2	66
S 8443 A, B, C,E,F,G 黄麻	53	13.5	0.25	0.05	1.5	97
S 8443 D 麦	11	20	1.8	0.4	4.5	45

附录 4　时间和利率

资料 来源	便物历开始或首次 出便的时间(月/日)	到期填 还的时间	根据出便期限 而确实的利率
S 1781.2	01/02	秋	100%
S 8443 D	01/03	秋	50%
S 6045	01/03	秋	50%
BP 8051 V°	01/05(标题) 02/01(首次便入)	秋	草稿 不连贯
S 4060 V°	01/05,(06/01)	秋	50%或无息
S 4654 V°3	01/09	秋	50%
S 4635.3	01/13	秋	50%
S 8443 C	01/21	秋	50%
S 4884 V°	01/27,(02/10)	2 个月	未提及
S 8443 B	02/01	秋	50%
S 4445 V°	02/03	?	未提及
S 8443 A	02/03	秋	50%
S 6303	02/05	秋	50%
BP 1901 V°	02/09	秋	50%
BP 4064 V°2	02/09	秋	50%
Dx 1344	02/09	秋	50%
P 3108 V°6	02/10	秋	50%
S 6452 R°	02/14	秋	50%

资料来源	便物历开始或首次出便的时间(月/日)	到期填还的时间	根据出便期限而确实的利率
S 4060 R°	02/14	秋	50%
S 5845	02, 07/05	未提及	未提及(无息?)
P 3234 V°3	从三月起	秋	50%,有时为无息
S 6452 R°7	03/06	秋	30%
Dx 1451.1	03/07	秋	30%
S 5465	03/14	未提及	未提及
P 2161 7	03/1X	秋	50%
Dx 1387	03/20	秋	50%
Dx 1451.2	03/26	秋	30%
BP 4064 V°1	3/??	?	?
S 5945	04/03,(06/14)	未提及	未提及
S 6235	04/10	秋	100%,有时似乎为 0%
S 7963	04/18	秋	50%
S 2228 R°	04/26	秋	50%
Dx 1416 + 3025	04/??	秋	50%
Dx 1278 a	05/??	秋	50%
P·3370	06/05	秋	50%(非正常)
Dx.1416 + 3025	06/10	秋	50%

资料来源	便物历开始或首次出便的时间(月/日)	到期填还的时间	根据出便期限而确实的利率
CTWL 补 30	06/16	未提及	未提及
S.5873V° + 8657	(09?)/09	秋	50%
Dx.10270a	十月	秋	50%
P.2680V°2	十一月(?)	秋	50%
P.2932	12/11—02/19 (尾缺)	秋	50%
S.6452R°2	出便一整年	未提及	未提及
S.6452R°4	出便一整年	未提及	未提及
S.6452R°5	出便一整年	未提及	未提及
P.6435.2	? /07	秋	50%
Dx.6697 + 6714	? /09	秋	50%
Dx.1449	? /18	秋	30%
Bp.1452R°f.2	?	秋	50%
Ch.47	?	秋	?
S.8443E	?	秋	50%
S.8443F	?	秋	50%
S8443G	?	秋	50%
P.3959	?	秋	50%
P.3273R°	?	秋	50%
P.4542R°2	?	秋	100%

资料来源	便物历开始或首次出便的时间(月/日)	到期填还的时间	根据出便期限而确实的利率
S.6469R°2	?	秋	50%
S.7589	?	秋	50%
S.5021E	?	秋	?
BP.1725V°	?	秋	50%
BP.8250V°2	?	秋	50%
BP.905	?	未提及	未提及
Dx.1418	?	秋	50%
Dx.6017	?	秋	50%
Dx.10269	?	秋	50%
Dx.10282	?	秋	50%(第7行,100%)
Dx.11080	?	秋	50%
Dx.10270 b	?	未提及	未提及
Dx.1432 +3110	?	未提及	未提及
Dx.2971	?	未提及	未提及
向僧侣们预支口粮			
S.5064	?	八月,秋	0%
P.3112	?	八月,秋	0%(有时为10%)
P.4058 AR°	?	未提及	未提及
有关一项债务的请牒			
BP.4757V°	?	秋	100%

附录5:灵图寺仓出便与人名目

(S.5873V° + 8657之拼合)

1. 戊午年(958年)灵图寺仓,少有斛㪷出便与人,谨具如后。

2. 九月九日,当寺僧谈会便粟两硕,至秋叁硕,(押)。口承家德米(?)。

3. 同日,洪润马定奴(生)便麦肆(硕),至秋陆硕。(押)。又便粟两硕伍㪷,至秋叁硕柒㪷伍升,(押)。

4. 同日,洪润马员定便麦肆硕,至秋陆硕,(押),口承男再升。

5. 同日,洪润索愿盈(生)便生便麦叁硕,至秋肆硕伍㪷,(押)。又便粟柒硕,至秋拾硕伍㪷,(押),口承弟法律谈惠。

6. 十二日,莫高李流德便麦壹石,至秋壹石伍㪷,(押)。口承僧保进。

7. 十三日,神沙吴阿朵、刘盈德等二人便粟陆石,至秋玖硕,(押)。

8. 同日,洪润张通信便麦壹硕,至秋壹硕伍㪷,(押)。口承男保盈。

9. 十六日,洪润索愿盈后便粟叁硕,至秋肆硕伍㪷,(押)。口承弟阿朵。

10. □□□□□两硕,至秋叁硕,(押)。口承人男残子,见人索愿盈。

11. □□□□□□□硕二斗五升,口承,要押牙。(后缺)

【注释】

[1] 我在自己的旧著中已经对此作了深入研究,见《敦煌的借贷文书——中世纪中国的物质生活与社会》,巴黎汉学研究所1995年版。在本文的下文,共使用了以下缩写词:

BP——北京图书馆所藏敦煌写本。

Ch——伦敦印度事务部图书馆所藏千佛洞藏文写本。

CTWL——蒋斧和罗福苌:《沙州文录》,上海 1924 年版。

Dx——圣彼得堡东方学研究所所藏敦煌写本。

P——巴黎国立图书馆所藏伯希和敦煌汉文字本。

S——伦敦大英图书馆所藏斯坦因敦煌写本。

[2] 请参阅《敦煌的借贷文书》附录 1,"斛㪷"出便契券的时间。

[3] 这两名中国科研人员的精辟普查统计著作出版于 1990 年,唐耕耦、陆宏基:《敦煌社会经济文献真迹释录》,北京书目文献出版社版,第 2 卷,第 202—278 页。我只找到了 4 种值得补充入其中的文献:BP. 7556、8051 背、8255 背和 P·3108 背 6。唐、陆两先生的著作共刊布了 75 种已统计到的便物历,但令人遗憾的是其中未包括任何研究。我在借助于这部著作提供的刊本文献的同时,又参照了最可能容易得到的原写本,以避免转录中可能有误读的地方,而这一切在那些经常是写得很糟或已残损的文书中都很难避免。此外,唐耕耦先生发表了一篇有关 10 多种便物历的研究:《敦煌写本便物历初探》,载《敦煌吐鲁番文献研究论集》,北京大学出版社,北京 1990 年版,第 5 卷,第 137—196 页。我同样还应该提到池田温先生的论文:《敦煌的便谷历》,载《日野开三郎博士颂寿纪念论集》第 1 卷,东京 1987 年版,第 355—389 页。

[4] 做为证据,所有的习字著作(习书)都于出便额之后,提供根据利率而应填还的确切数额。我很难想象学习书法的学生在习作期间,能根据假想的数字而从事精确运算。

[5] 每石粮食约合 60 公升,分为 10 斗、100 升或 1000 合。

[6] 在敦煌,许多出家人都享有"法律"的法号,它相当于僧阶中的一个中等级别。

[7] 完整签名很罕见。最多的情况是债务人和保人都简单地划一个十字作为画押。他们最多也不过是笨拙地写下其名字中的一个字,或者是一个"知"字。

[8] 大家将会在本文附录 1 中发现一份"历中历"。其后附有同样也指信贷的相当数量的写本中的其他参考资料,但它们都不是真正的便物历。

[9] S.5873 背 + 8657 号写本的拼合。该文书已于附录 5 中作了翻译。

[10] "兵马使"的本意为负责兵和马的吏。该职官尊号经常出现在敦煌写本

中，由小吏们享有。

[11] “麦”字在汉语中是一个指两种粮食的统称，既指小麦又指大麦。写本中仅仅使用“麦”字，我译作“小麦/大麦”。

[12] 《维摩经疏》，载《大正新修大藏经》第2782号，第85卷。

[13] 据P.3234号写本认为，至少是3年(942、943和944)，在P·2032中，则是939—944年。

[14] 惠安和惠戒的名字是添加于行中的，似乎是取代了另一个名字广进。最早写为广进，后来被圈掉了(可能是删去了)。僧广进也是同一寺院的“直岁”。它同样也出现在P·2032背(第331行)中：“净土寺西仓使广进等”。

[15] P·2032背的某些账目也包括其他相邻年份的，尤其是939年的诸色入破历。其中的某些账目缺乏标题，只能根据推论而断代。

[16] 这是县级的一个小吏的称号。系指一级衙役。

[17] 如果说“都衙”是一级衙役，那么“押衙”便是二级衙役。但这一称号只在很少情况下才适用于一种真正行使的职务。

[18] 这是一种意指已确实兑现填还的方式。在S·6452正面2的便物历中，以这种方式划去的借便(仅有几项！)都在行间写有一个“还”字。

[19] 在此后的列举中，引号中的标题都是由写本提供的，其他标题是由笔者复原的。

[20] “常住”从理论上讲是指不可分割的和由僧众共同拥有的财产。

[21] 我可以想象出两种具体情节：负责根据带有保人名字的第一种便物历而制订这些名录的直岁，只机械地抄录了第一项借贷中的保人名字，而他后来却避免了重犯这种错误，或者是他出于疏忽而重抄了第一项借便中的保人名字。

[22] 我将“斛㪷”作出便食物。更确切地说，该词意为用于指其体积的“数量”。

[23] 例如，S·8443号写本的某些残卷便包括有相当长的便物历(残卷C，18项便借，均为黄麻；残卷D，11项便麦)。

[24] 这里是指两种未完草稿，其中之一被归于了一个叫作程道英的人，另外一种则被归于了浪歌保(S·5465)。

[25] 这后一卷文书说明了某些出家人的一种奇特的混合活动。该写本以一

首散华乐开始，其被断代为乙卯年(919年?)二月三日的题跋将此归于比丘僧金刚会。其下文系出自同一人之手书，载有如下一个标题：《庚申年(次年)正月二日僧金刚会手下斛㪷具数历……》，其中仅记载了一次出便，至秋还，增加100%。功德业和借贷行为互相衔接在一起，未经过渡阶级。

[26] 请参阅下文S·4884号写本。

[27] "常住"一词出现在标题中，第9行中出现了"常住库"一词。

[28] P·3631正面。有关由某些寺院所拥有的大批黄麻储备的情况，同样也请参阅下文所引P·4913号敦煌写本。

[29] 例如，可以参阅由《沙州文录》(补第30b—31a页)刊布的文书，叫作《辛巳年(921年?)六月十六日，社人拾人于灯司仓贷粟历》。灯司仓附属于都僧统司。这个团由不按其僧阶而提及的出家人组成：几名僧侣、两名法律、一名僧正。该团中还包括两名世俗人，其中一名为"都头"。每位便人人都画押并得到了7斗粟。这一数量似乎与一种义捐相符，每个成员都必须借由团组织的一次仪轨或局座之机会而交纳这些数目的布施。

[30] 在敦煌使用的辞汇中，"都头"一词系指一种主要管理公廨钱的文职地方官吏。在982年的一种请牒中(P·4061背1)，有一位都头叫作"都头知内库官"。

[31] 债权人的身份未定。

[32] 对于有关每份便物历的具体情节，请参阅附录2。

[33] 此外，掣夺财产的威胁是不符合习惯的作法。我在出自于寺院的任何便物历中均未发现过这种作法。

[34] 某些出便者为出家人，但他们都是以私人名义并以个人的财产从事交易的。请参阅《敦煌借贷文书》第3章和附录4。

[35] 请参阅《敦煌借贷文书》第2章，Ⅱ。

[36] 敦煌的常见谷类被称为粟，请参阅《敦煌借贷文书》，同上章节。

[37] 在敦煌周围，马群和尤其是羊群很多。黄麻的废渣以及以豆为基础的某些产品，都是人们喂养体弱牲畜的营养饲料。

[38] 惟有在一种情况下例外，其中使用了"贷"字。

[39] 据S·4649记载，寺院蔬圃的"春粮"是1.4石粟，即在3个月期间每天

0.015 石(1.5 升)。修撰于 8 世纪初叶的《唐六典》将用于某些级别的官吏之丁奴役婢的口粮定为:"其粮,丁口日给二升"。这是最低的口粮标准(中华书局版本,北京 1992 年版,卷 6,第 193—194 页)。

[40] "团家"一词出现在 P·3959 中,其中同样也涉及到了"三官"。一个社一般均有 3 名负责人(社长、社官、录事)。在 P·3273 背中,登录有一条提到了由团家留下的未填还的粮食债。

[41] 有几项补充借入并不属于口粮范畴,均以"便"字所指,必须有一名保人。

[42] 这两卷写本的纸张相同,但纸页的高度不同,字体有差别。因此,这里不是指同一卷文书的两种残卷。

[43] 为提供引自我们的便物历中的一例,我可以引证 P·3631 号正面写本,它提供了做为填还借贷黄麻而收到的商品麦的价值。

[44] 请参阅《敦煌的借贷文书》第 2 章,Ⅱ,Ⅰ。

[45] 对于在敦煌和西域其他遗址发现的汉文文书的研究,阐明了这两种粮食作物于第 1 个千年纪期间向东逐渐传播的过程。请参阅《敦煌的借贷文书》第 2 章,Ⅱ,Ⅰ。

[46] "驮"是吐蕃的一种计量单位,大约相当于中国的 0.87 石,也就是 50 公升略多一些。这一计量单位的用法在吐蕃占领敦煌之后沿用下来了。

[47] 请参阅本文附录 3。

[48] 必须用 7—8 个体积的麻籽或黄麻籽才能获得一个体积的油。其废渣可以制造 10 多个能做为羊饲料的渣饼(请参阅《敦煌的借贷文书》第 2 章,Ⅱ,3)。我通过一卷便物历而知道了黄麻的价值,该便物历根据 2:1 的比例关系将麦粟的数量转换成黄麻(P·3631 正面)。大家还可以参阅 P·3150 正面Ⅰ的信贷契券,它说明黄麻的价值是麦价的一倍(原文为:"黄麻壹硕陆升(斗),准麦叁硕贰斗")。

[49] 此外还存在着专门有关黄麻便物历的其他例证:DX·1344 和 S·8443 号写本的 A—C、E—G 号残卷。DX·1451 号写本系 7 年间(973—979 年)的黄麻出便与填还的入破历。

[50] 这是根据 P·3231 正面 5 所作的计算。

[51] 本处的油是以"平(瓶)子"来计量的,我不知道其值。在敦煌写本的其他所有地方,"油"均如同粮食一样按"石"与"斗"来计量。

[52] 此外，如果一“秤”精确地相当于 3.75 斤，那么张贤住就是得到了“贰秤”；如果每秤的值为 3.5 斤，那就应该更简单地写作“叁秤”而不是“拾斤半”。这样就只剩下每秤 4 斤的值了。这些细微考察的作者唐耕耦先生倾向于支持这后一种值，而它也确实与登录在这份便物历中的任何数字都不相矛盾（《敦煌便物历初探》，上引论集，第 143—144 页）。

[53] “孔目”是世俗权力机构的一种吏，如同档案员、文书或财会一样被录用。

[54] 本处的“面”和“油”都是以体积（斗和升）来计量的。但我也遇到过两次以“秤”来计量的便面例证。

[55] 这里是指一种简单以惯例而约定俗成，仅适用于这个时代的佛寺中。“便”与“贷”可以根据时代和社会背景不同而被用于一种完全不同的意义。在 9 世纪时。“便”似乎专门用于由寺院同意的“斛㪷”免息出便。相反，在 10 世纪的那些均为私人间订立并且涉及到了带息出借的契券中，“便”被用于“斛㪷”出便，“贷”被用于褐绢（布帛）。在寺院的便物历中，我检出了许多“贷”被用于指无息出借的大量例证。在 P·3370（第 25—27 行）中，有两次无息“贷麦”；第 3 次则是只收 13%的利息，而不是这份便物历中其他所有以“便”相称的有 50%利润入的出借。在 S·4060 背中，未提及填还（无偿）的出借被称为“贷”，那些带利息的出借则被称为“便”。在 S·5064 中，给予某些僧侣们的无息预付被称为“付”，有一次则称为“贷”。我当然也会找到几个用于相反意义的例证，但为数极其稀少。它们只能说明，这些词语的意义，并非是以不可更改的形式而约定俗成地形成的。

[56] 还有另一种支持无息的论据：这些便人都被以“贷”字相称，正如在本文书的正面 4 中那样；而在属于同一牒的便麻和便粟历中，那些带 30%利润的便出（本文书正面 6 和 7）则都使用了“便”字。

[57] 本处的“酒”字应该译作“酿制饮料”，而不是“酒精饮料”，因为它不是一种蒸馏产品。为了方便起见，我于此却使用了“vin”（本意指葡萄酒）或 alcool（本意指酒精饮料或白酒）这些不太呆板的辞汇。

[58] 请参阅《齐民要术》卷 64—67 中提供的大量酿酒配方（石声汉版本，第 401—458 页，北京农业出版社 1981 年版）。

[59] 潭霞克（Jacques Dars）的译本：《水浒》，巴黎加利玛尔出版社 1978 年版，

第 1 卷,第 101 页。

[60] 这卷写本已由谢和耐(Jacques Gernet)作了研究:《中国 5—10 世纪的寺院经济》(西贡法兰西远东学院 1956 年版,第 176 页)。这份共有两页的卷子于正面载有两种填还历,共分两部分,其一是针对辛亥年(951 年?)的;其二是残卷,是针对下一年的。

[61] 该牒的标题登录在正面左缘。当该卷写本被卷起来时尚能释读出来:《梁法团人债文书》。

[62] 现举一例,在 923 年的习字作品(习书)之末,记载说库存为 294 石麦和 111 石豆(据 925 年的诸色人破历,载 P·2049 背 1)。

[63] 如兵马使高员信(S·6303)或押衙安文全(P·3234 背)即如此。完整的署名很特殊,我们可以认为画押是一种通用惯例,并未预先考虑到其受教育的程度。但这一点却显得令人质疑:一方面,以其名字签署只能引起周围人的尊重;另一方面,画押的十字本身都明显是由那些不习惯握笔的人笨拙地描下来的。和尚们本身大部分都似乎一字不识,我于此当然只是讲便人者。在其他许多情况下,如 P·3631 的便物历就可以作为例证:债主和尚们都签了名,其中之一(善因)画了押——一个十字,其余之中则歪七扭八地仅写下一个字;僧愿通写下了一个"知"字,但他将此字写了两次,根本不遵重中国书法的基本规则。这些涂鸦之作与会计—抄写人的秀丽字体形成了鲜明对照。惟一一份真正是由几乎所有缔约人署名的便物历是 P·4058,这是一份向开元寺僧发放粟豆的便物历。

[64] 我于此对写本作一次总体上的估计。当然存在着某些悲惨的情况,如一名塑匠都料将其儿子出典于一个未定期间,以为便 40 硕粮食作保(P·3964)。

[65] 尽管其名称为"常住百姓",但这类农民却享有一种很自由的地位,要比该等级本来是出自其中的"寺户"的地位更为令人羡慕。大约是在 9 世纪中叶前后,继唐王朝从吐蕃人手中收复敦煌以来,寺户都被大幅度地放良(放书),他们从此之后便被称为"常住百姓"。但在断代为 10 世纪的几种便物历中(如 P·2953 背),我还是发现了几处记载有"人户"(寺户?),与"常住"(百姓)"并列。

[66] 991 年,一名常住百姓向一位"伏缘家中用度不攫"的押衙买妮子一名(S

·1946)。

[67] 如唐耕耦就曾这样断言,见《敦煌写本便物历初探》,同前引文集,第176页。

[68] 在晚期从事的借贷都具有特殊的原因,与生计问题没有关系。例如,由灯司于六月中旬出便的粟,就很可能被用了庆祝或仪轨活动(《沙州文录》补30)。

[69] 请参阅《敦煌借贷文书》附录3。

[70] 请参阅本文附录4,"到期填还的时间"一栏。

[71] 请参阅本文附录4,"利率"一栏。我于其中发现带100%利率的4卷写本不容忽略,但它们是很难探讨的。其中一卷形成了一种特例(金银匠翟信子的请状,上文已译)。其他仅仅都是一些残卷。

[72] 请参阅金银匠翟信子的请状。

[73] 诸如P·3234背了中僧愿真的例证。

[74] 我举P·4913中的填还历为例。我们应将以斗、升和半升表示的油量乘以12。在20多种便出中,所有的计算结果都是正确的。仅有一种数量被简单地换算错了:5升的利润入仅产生了"5斗10升"而不是6斗。这种不正常的作法是否说明当时主要是心算而不是用器具运算呢?我于此仅满足于提出问题,因为在发明算盘(13世纪前后)之前,财会人员们使用的计算方法不大为人所熟知。

[75] 请参阅《敦煌的借贷文书》第4章,1。

[76] 在自唐律至清律的所有律中,都曾出现过这道禁令,它与另一道禁令并列存在:利润入额永远不会超过本钱,无论借贷的期限多长都一样。大家可以参阅诸如《宋刑统》那样的著作(卷26,第413页,中华书局,北京1984年版)。这个问题于《敦煌借贷文书》中作了更为详细的阐述,请参阅第4章Ⅰ,1b。

[77] 我联想到了利摩日农民们的这一种古老祈祷:"上帝啊!使我摆脱苦难和司法麻烦"。请参阅巴博(A·Babeau)"《古代法国的乡间生活》,巴黎1883年版,第127页。有关契券中规定的保人之作用,请参阅《敦煌的借贷文书》第4章,Ⅱ,3。

[78] 请参阅《敦煌借贷文书》第2章,Ⅲ,4。

[79] P·3370号写本提供了这方面的多种例证。

[80] 当寺院使布帛流通时，这就是将布帛委托给出家人，他们负责使此本金产生利润。

[81] 有关以土地或人员作为抵押的借贷例证，请参阅《敦煌借贷文书》第4章，Ⅲ。

（译自《通报》（T' oung Pao），荷兰，布里尔出版社，第80卷，1994年，4—5期）

[作者简介]

童丕（Eric Trombert）1947年诞生于法国。他早年于法国国立东方语言学院学习汉语与越南语，后到巴黎大学学习欧洲中世纪史。他1973—1974年在香港中文大学学习，于1977年在巴黎第7大学通过了其有关中国1920—1930年中国典当业的博士论文。他首先做为图书馆员而进入法国国立科研中心，负责编写大汉学家戴密微逝世时捐赠给亚细亚学会图书馆的图书目录。这批遗书共有3000多卷，以中国的唐代和五代为中心。童丕于1981—1995年间在由苏远鸣先生领导的法国科研中心的敦煌写本研究组，参与了编写《巴黎国立图书馆藏伯希和敦煌汉文写本目录》（第3—5卷），特别是撰有有关社会经济的文书提要。在此期间，他于1994年出版了其《敦煌的借贷文书》的专著并发表多篇论文。他目前很关心中国中世纪的农业和食品问题，自1985年以来，在法国工业学院开设中国文明史的讲座。

礼仪、空间与财政

——11 世纪中国的主权重组*

[法]蓝克利
顾　良 译

继两个世纪的动乱和分裂之后，北宋王朝(960—1127)重新统一了中国，这次统一继承着双重的遗产。在外部，辽王朝(916—1123)的军事强盛很快迫使宋王朝放弃其完全统一北方领土的梦想，宋朝不得不在辽国的威胁下苟且偷安，并自 1005 年起开始定期对辽纳贡。在内部，经过 20 多年的战争，宋朝皇帝终于实现了统一，但帝国的稳定却有待于如何消除因 10 世纪上半叶的政治割据而产生的地区差异。

领土的一体化同时取决于对自然空间的行政控制和象征控制。可是，从第一眼看，旨在为新王朝奠定法统的礼仪制度，却与国家的税赋、经济、财政等制度，似乎就有很大的脱节。正是在这个问题上，我以为可以对宋王朝为实现长治久安所作的努力，作进一步的研究。为此，必须正视下面两项困难。

第一项困难，也许可以说，是问题的根本所在。士大夫对理财以及对经济活动的鄙视，往往使我们后人对从事货币和信贷活动的人及其具体实践，在许多地方弄不明白。即便在 8 至 12 世纪期间，直接讲述国家经济和财政状况的史书资料为数甚多，也改变不了以上的事实。第二项困难来自历史学的传统成见和古今分类，以及历史学家专业化程度的不断扩大。所有这些因素使我们很难由此及彼地对王朝政权与当时社会的各种联系进行更加细致的交

叉分析。

为了解决第一个困难，我认为不应该把我刚才提到的史书看作是因其缺漏而可能影响我们了解具体经济实践的一道障碍。在我看来，只要这些文字材料相对地整齐划一，就能从中发现必要的线索，看到国家怎样赋予其经济活动一定的政治内容，使国家的经济活动与国家的其他职能和特权相结合。总之，把国家的经济活动纳入到一个价值体系中去，而在这个价值体系中，与此同时所形成的礼仪理所当然地占据中心的地位。针对第二项困难，必须找到一个共同的名称，把礼仪和经济实践合并在同一个主题之下，在我看来，使用空间这个主题比较恰当。考虑到宋朝开国之初强烈的中央集权倾向，我以为，以皇帝和京师为中心的象征空间的重组，以及行政区划的调整(财税的汇总和财富的集中也包括在内)，构成互有联系的和相辅相成的两项活动。本文正是试图通过对1005—1014年间一系列事件的分析，验证以上的假设。

回顾这些事件，我们就能更好地提出问题。宋朝的第三个皇帝真宗(968—1022，997年即位)委曲求全地签订了澶渊之盟，致使辽王朝从此与宋朝平起平坐。真宗随后曾三次离开东京(今开封)，举行盛大的祭祀仪式(见图1)。1008年，真宗皇帝亲赴东岳，封禅泰山。据认为只有极少数君主方能借封禅之礼，与天誓盟，宣告天下太平，表现他们的超群德行。1011年初，真宗又离京西行，赴汾阴祀后土。自两汉(公元前206—公元后220)以来，祀后土大礼仅举行过两次。又隔三年后，即在1014年，笃信道教的真宗又去东京以南的亳州，在太清宫中祭奠道教的始祖老子。真宗之所以组织这些隆重的仪式，据传是1008年初，在皇宫左承天门屋之南角和在泰山顶上神奇地发现了天书。天书记述皇帝和赵姓家族的德行，向世人确证，天下归于赵姓纯属天意。

当时的人以及传统史学对这个插曲众说纷云。根据人们的判断，这是少数士大夫无中生有制造的闹剧，是搞垮宋王朝的真正祸

害的首次表现：一些官员利用皇帝的软弱轻信，大搞朋党活动，借以编织自己的权力网。几位当代的历史学家，虽然并不否认事件本身，却试图对它们的性质作出新的解释。他们强调指出，宗教在当时并非只是骗子们使用的欺骗伎俩，它同时也是政治斗争的一个有机组成部分[1]。这种情形不仅见诸对皇帝的崇拜，而且也通过对地方神明的崇拜表现出来，这后一种崇拜往往依附于前一种崇拜[2]。有些学者还指出，当时正值改革君臣奏对方式的关键阶段[3]。以上研究成果促使人们改变传统史书留下的形象：正是从1005年的澶渊之盟那时起，宋朝的政治体制才稳定了下来，而且为经济繁荣奠定了基础，使宋朝在随后的一个多世纪期间得以挡住北方强敌的威胁。然而，人们又注意到，制造天书事件的官员恰好又是在转变财政体制中扮演了主角的那些人[4]，而转变财政体制的主要成果，则是通过1024年创设纸币，稳定了宋朝的货币。这一巧合在证实过程相关性的同时，又能解决我刚才提到的文书必须整齐划一的困难。这些官员被传统史学统称为“五鬼”[5]。分析他们政治立场，确实能使我们从他们的礼仪活动和财政活动中找到可能的连贯性。

我因此努力发掘由天书加以合法化的各项实践，这些实践最终在领土和中央之间建立起一种崭新的关系，而所谓中央，则同时通过皇帝本人、京师和帝国财政，得到具体的体现。

皇帝是天下的中心

在离东京不到200公里处的宋国领土上谈判缔结的1005年和约，是对天然秩序基础的一大打击，因为王朝秩序无非是天然秩序的一种表现形式。皇帝固然相信，澶渊之盟开创的局面尚能维持下去，随着北方边界的稳定，宋王朝得以大量削减兵员，从而根据轻重缓急，调整政策取向，借以减轻税收压力。但在某些大臣看

来，通过丧土失地而确认边界两侧的君主处于平等地位，简直是不可想象的事。

当时深得皇帝宠信的“知枢密院事”王钦若竟把澶渊之盟说成是丧权辱国的“城下之盟”，其言下之意是说，这只能是重开战事以前的暂时局面。以办事练达著称的王钦若的确在皇帝面前竭力主战，他知道皇帝不想打仗，于是正如人们所熟知的，提出了“大功业”的计划，也就是说，唯有祭享泰山方能结束由澶渊之盟产生的混乱局面[6]。然而，根据史书的记述，君臣两人奏对时开诚布公，王钦若并不隐瞒，大功业纯属是人为的和虚假的，而皇帝则因兹事体大而有所担心，未予立时采纳[7]。换句话说，王钦若明白地告诉皇帝，所谓天瑞，盖有以人力为之，但是以狡诈手段推行其计谋的王钦若无疑另有其不可告人之目的[8]，被史书所揭露的欺诈行径在这里也以政治纲领的形式而出现。我们有必要把这些事实作通盘的分析。

王钦若的建议提出过后不到几个星期，皇帝就对他身边的人说，他梦中见到了神，神告诉他：“宜于正殿建黄录道场一月，当降天书大中祥符三篇”[9]。

遵照神的意旨，从此蔬食斋戒的真宗皇帝忽又获知，一份天书已在皇宫被发现。显而易见，正是这场梦才促使皇帝从事王钦若建议的“大功业”，即开始上面提到的一系列祭祀活动。

大家知道，预言对君主的王权正统具有极大的重要性[10]。神仙托梦之说本属平常，显然并非为中国所特有，更何况事情发生在11世纪初。这场梦其实与许多传奇同出一辙，昊天至尊玉皇大帝屡次派神使向一名巫师托梦，宣告真宗之父太宗(939—997，976年即位)的登基，神人传达玉皇的旨意使宋朝开国皇帝太祖(927—976，960年即位)传弟不传子的做法具有合法性[11]。在两种情况下，神明都确认政权的正统性，但似乎只牵涉到具体的个人：既然皇帝的权力来自上天示兆，太宗就可以接替兄长的皇位，不一定是

子继父业才算合乎正统。尤其在太宗即位前,是一名地方神明向巫师托梦,传达玉帝的旨意。这次却是神仙在真宗本人的梦中显身,君主因而可以直接解释神明的嘱托。这些预言对皇帝个人的确认与对王朝世系的确认至少具有同等的价值,因此就必须懂得,在特定的历史环境下,皇帝的正统性怎样围绕着某个具体个人而形成。

为了试图整理对五代期间(907—960)四川宫廷道教的研究成果[12],傅飞兰先生制订了一个模式,用以说明道家礼仪对10世纪君主权力构成所起的作用[13]。虽然傅飞兰提出的模式主要是想说明地方割据蓬勃兴起的原因,但他也使我们可以展望宋朝初期皇帝权威的形成与道教活动之间的联系。我们且回顾他的主要结论。道教礼仪的力量在于它能赋予权力当局某种威望,使当局能进一步扶持道教,从而把各种地方信仰归于一统。道教典礼的主要任务是确认君权神授的真实性,这类圣人传记由以下三部分组成:圣地,神明等级,借托历史传说讲述的神奇事件,从而利用适当的解释,提供恰当的回答。正是在这一条件下,双方可以达成以下三种不同的默契:(一)君主为某一山神修斋设醮,而醮礼反过来又赋予君主神的授权,唯独君主才拥有祭天设醮的特权;(二)在设醮时,有时还宣布在当地兴建道观;(三)摆设实物供品。道教礼仪的两个表现方面,一是各路神明的品级顺序,二是圣人事迹的编撰,在这里将吸引我们的注意。

神明品级与中心地位

确定神明的品级是崇拜皇帝的基础,品级的排列通过神明与其星宿之间建立的对应关系而实现。大家将看到,王钦若是旨在神化真宗皇帝的“大功业”的主要策划者。在当时的人和后来历史学家的眼里,此人系曲意奉迎的无耻小人。在史书记载的若干事件中,他的形象都很不光彩,说他肆意诋毁敢于对皇帝直言相争的

其他大臣。在王钦若看来，这些大臣的行动与奏章会妨碍皇帝推行其对待臣民的宽厚政策[14]。王钦若被公认是奸佞之徒，他对皇帝极尽谄媚取宠之能事，使皇帝迁怒他人[15]，甚至不准臣下对皇帝的细小过失有任何议论：皇帝在赐给大臣的一首诗中犯了韵律错误，王钦若不许王旦在他面君前指出这一错误[16]。作为礼仪问题的专家，他在东京的大型仪式中，极其注重名份和等级，提醒人们某些车具仪仗专供皇帝使用，在国忌日的典礼上要求内职与宰相参知政事文武百官"同为一班"[17]。这种奉迎态度不仅使皇帝对他恩宠有加，也引起同僚间的仇恨交恶，这是他不遗余力地神化皇帝所带来的最明显、最可恶的经常性后果。

王钦若在历史和传记方面积极从事的工作建立在考证和熟悉先例的基础之上，关于这项名声还不算太坏的工作，我们后面再谈。1005年，正当朝廷在礼仪问题上出现激烈论战时，他通过学术考证和对先例的旁证博引，证明自己对礼仪学的博学[18]。澶渊之盟过后几个月，王钦若为坛图上神明与星座的位置排列不当而表示遗憾，并就中心与皇帝尊位之间的关系问题陈述自己的见解，主张应加强天皇大帝或天帝的星宿在上天祭坛的地位[19]。

王钦若明确要求修改坛图神位，在他看来，根据785年原则制定的品级阶梯并未得到应有的尊重，致使坛图"卑主尊臣"[20]。在强调了"礼非天降地出，本乎人情"[21]以后，他回顾了8世纪初至785年期间天皇大帝、北极、天一和太一之统一位置的升降。他指出，自公元785年以来，在罢斥方士（方士与儒生为敌）的名义下，这些一等星座被逐出了祭坛。王钦若则援引为儒学传统所承认的天文论著，确认尊崇"中宫"的重要性，所谓"中宫"，也就是拱卫北极星的众星座的组成部分：

臣按《史记·天官书》、《汉书·天文志》：中宫天极星，其一明者，泰一之常居也。《晋书·天文志》：中宫：北极五星。北极，北辰最尊

者，其纽星，天之枢也。天运无穷，三光迭耀，而极星不移，故众星拱之。勾陈口中一星曰天皇大帝，其神曰耀魄宝，主御群灵，执万神图[22]。

王钦若接着又援引两段引文，用以证实自己言之成理。一是郑康成对《周礼》的解释，郑康成释云："谓冬至祭天皇大帝于北极者也。天皇大帝，其神曰耀魄宝。"另一是杜佑等名儒引用后魏孝文帝的一句名言，后者称："祀天皇大帝及五帝之神明，以天皇大帝列五帝之上"。

几道圣旨支持了王钦若和陈彭年的主张，人们可以认为，王钦若撰写这篇文章，其基本目的是要把星座与神明的对应同对宋朝皇帝的尊崇结合起来[23]。王钦若力图在某些权威作品中找到片言只语，为方士鼓吹的可疑观点充当辩护和例证。他首先让人相信，礼仪的确定首先取决于历史条件[24]。在他看来，从汉朝初年起，礼仪已经很难照章行事。他以"九宫贵神"为例，说明这类困难经常发生：九宫贵神之祀创置于天宝年间(742—756)，公元9世纪时降为中祀，至宋代又升为大祀。然而，九宫之祀还使人联想到中宫以及一系列并不仅仅由儒家所创导的祀典[26]。于是，王钦若的话便变得明白易懂了：祭祀当局的意志应高于一切。在这种情况下，提高中宫的地位既属宗教的建树，也属政治的建树，这种建树以众多的礼仪先例为基础，并由各种壮观的祀典所证明。

王钦若在同月所写的另一篇文章里系统地阐述了中心与皇帝尊位的关系。他着重指出，在三星座中有一帝座，其位置未奉诏旨正确排列。所谓三星座，也就是紫微垣、太微垣和天市垣；他又说，天市垣指的是天庭[27]。这些星座分别代表三个中心，他为此要求对三星座的位置作出统一的排列，天庭的帝座位居第三等，比其他两垣的帝座在祭祀中低一阶。王钦若在这场辩论中并不孤立，据一些史书记载，陈彭年等几名专职礼仪的官员也串通一起，力图为

“上帝”正名：

人之所尊莫过于帝，托之于天故称上帝。天皇大帝即北辰耀魄宝也，自是星中尊[28]。

帝座居中的礼仪原则虽然于1005年已由王钦若和陈彭年从天象的角度加以论证，但它却要通过泰山封禅和汾阴祀地，才能在宗教和政治两方面得到实现。首先是1008年，真宗皇帝在动身去泰山时，正式肯定自己处于人与上帝关系的中心[29]。皇帝本人在得到天地认同的同时，也就能以人主名义召请神明，在封禅那天赐予神明新封号[30]，进而配享泰山之神[31]。1011年后土之祀的作用也是要确立中心的地位。大家知道，后土之祀始于汉武帝，他一心想使后土与五帝代表的皇天相对称，后土在汉代又名中央之神，即黄灵[32]。尽管西汉末年在汾阴之祀[33]问题上曾出现过激烈的论战，这种解释后来仍长期充当学者对后土的定义的根据[34]。这些征兆足以使我们把汾阴之行同其礼仪和历史背景联系起来，从而也就可以推断出1011年“后土之祀”的部分原因。

1009年，为了扩大神降天书的庆祝活动，皇帝下达圣旨，要求全国各州府一律仿照首都的“玉清昭应宫”，兴建一座天清观[35]，宏伟的昭应宫则根据丁谓[36]的建议，于同年4月，在他的主持下动工兴建。尤其，在汾阴所在的河中府再次出现祥瑞，确证今上乃有德之君。据知枢密院事陈尧叟（此人曾参与神降天书祀仪，并在皇帝面前当众宣读天书）奏称，有一个名叫巨沼的平民于1010年11月主动来访，声称其五世祖梦神人，得《灵宝真文》帛书，取藏于家，后200余年，屡经兵饥，家独无苦。

其帛长二丈，广九寸，通判曹谷验之，云篆文非常，体词类道经[37]。

陈尧叟给了巨沼诸多赏赐，并任以河中府助教，随后又把宝物进献皇帝。既然神降天书和泰山封禅肯定了当今圣上是真命天子，拥有神奇珍宝的人也就自动割爱，纷纷把这些宝物献给皇帝。换句话说，早在汾阴之行以前，天清观的兴建再次标志着皇帝的奉天承运，各种祥瑞和宝物已经从四面八方向朝廷汇集，历史学家笔下的“献”正是指这些祥瑞和宝物。由此可见，皇帝已经具备了向全国广施其宗教影响的地位[38]。因此，真宗的汾阴之祀，正如泰山封禅一样，再次确认自己进入了曾经以威德著称的列代贤君的行列。通过这些祭祀，真宗表明自己与汉武帝、唐明皇等贤主是一脉相承的，而这也正是孙奭(962—1033)等官员所持的反对理由之一[39]。真宗由此在封禅的历史上占有一席之地，甚至是得天独厚的地位，因为他在效仿古法的同时，又把这些圣地置于当今世界的中心。

一年过后，即在 1012 年，皇帝在梦中两次会见神人，神人在第一次传达玉帝的旨意，在第二次则是交待自己的旨意[40]。史书不把两次谈话说成是梦，而把它们当作神仙之间的会面，因而讲到长生不老、腾云驾雾、食仙果等神仙的属性。神人会见时声称：“吾人皇九人[41]中一人也，是赵之始祖，再降乃轩辕皇帝”[42]。可是，自汉代以来，皇帝的权威历来与太一的北极星相联系，也同大熊星和老子结合在一起[43]。换句话说，通过同北极星的对应，不仅君主的中心地位再次被确认，而且在赵氏家族与道教的尊神之间，也建立起了联系，而唐代的李氏家族则是通过同姓与老子拉上关系的。

为了庆祝神人示梦，经决定，在全国各地兴建的天清观中，专设一偏殿供奉圣祖(圣祖殿)，并创置“恭谢天地”的大型祭礼[44]。这些仪式先后于 1012，1014 和 1017 年举行三次，旨在表达皇帝对天赐祥瑞的感谢。可是，正是在这些祭祀过程中，出现了将玉皇和昊天上帝合二为一的情形。由此，在儒家推崇的尊君敬天和道家

推崇的玉皇大帝之间，便建立起有机的联系[45]。

在圣祖托梦的第二年，真宗委任丁谓在皇宫内选址建造景灵宫，祭奉圣祖[46]，最早的景灵宫1012年在黄帝的诞生地寿丘建造，皇帝泰山封禅后谒孔庙时曾路过此地[47]。景灵宫的建筑模式当时仿照神御殿，神御殿是置放先皇圣祖神像的地点，不仅在首都有，而且遍布全国各地[48]。由此可见，在儒家圣地的大门口建造第一座景灵宫，此举足以证实，皇帝是想在国家宗教和道教之间寻求一项妥协，甚至达成某种综合，这与把孔子诞生地曲阜改称为"仙源县"[49]，使之与老子的诞生地亳州（真源县）压韵，似乎是同样的道理[50]。

学识、礼节与权力集中

所有这些宗教活动很大程度上是以圣人、神仙传记编纂工作为后盾的。早在1008年以前，宋真宗"欲集前代帝王文章"[51]，继其父之志，大力推行经史巨籍之编纂这项事业。1008年由龙图阁直学士陈彭年推荐编撰的《大中祥符封禅记》，1013年在丁谓主持下最终定稿[52]。1013年，《汾阴之祀新记》50卷也由丁谓进呈御览[53]。我们已经说过，王钦若对此事远非无动于衷，他在奉神示异的一系列活动中起着至关重要的作用。正是他负责把这一类圣人传记纳入到太宗皇帝提倡的百科和历史典籍的巨大编纂工程中去。为把列代君主和大臣的行为引以为镜鉴，真宗1005年继承了其父的未竟事业，委任王钦若与杨亿（979—1020）共同主持编纂一部百科典籍，该书于1013年完成，共1000卷，名为《册府元龟》[54]。真宗对编纂工作十分关注，经常亲临现场，给予指示，因而向敏中（949—1020）把真宗的"稽古好文"与太祖"克定四方"和太宗"崇尚儒学"之伟业相提并论[55]。

士大夫历来十分重视经史典籍的收藏和传诸后世，就王钦若而言，他在编纂圣人、神仙传记方面，更表现出特殊的宗教热情，正

因为如此，他取得了皇帝的信任。1015 年，王钦若受命编纂了《罗天醮仪》10 卷，同年又把《圣祖事迹》12 卷送呈皇帝御览；1016 年，他主持编纂了当时名《宝文通录》的《道藏经》，与此同时，他还完成了《翊圣保德真君传》3 卷[56]，后者收集了陕西当地尊奉翊圣之神（前面已经谈到，翊圣曾托梦太宗即位）的全部经过情形。

总之，就在 1013 年，当皇帝的祖宗神像（将在祖祠祭供）隆重地从建安军运抵首都时（建安军也因此升格为“真州”），神化皇帝的一切准备工作都已就绪。在所有人的眼里，皇帝的确就是真命天子：在太祖、太宗神像的边上，摆着圣祖和玉皇的神像，象征宋王朝的一脉相承。皇帝既然是神的化身，他就能在一年后去亳州祭奠道家的尊神老子，自从汉代以来，老子始终被道家视为居中心地位的天神[57]；作为联系天界和人世的唯一纽带，老子也是可见世界和不可见世界的接触点。与玉皇和道教攀亲戚，使真宗的第三次巡狩达到顶点，标志着祭天祀地同祭祖的结合。

东禅西祀为天神和皇帝的结合提供了物质体现，从而使皇帝具有位居天下中心的神圣权威。与此同时，这种权威又势必要求皇帝远避政府采取的镇压性行动[58]。查理·本恩在分析唐玄宗御注《道德经》时指出，在笃信道教的唐玄宗看来，君主施政若是只靠下命令、颁法规、重刑罚、行征讨等手段，必将损害自己的权威，激起暴力的反抗，陷国家于危亡之地[59]，而东禅西祀的宋真宗则继承了唐玄宗的伟大事业。在这种情况下，必须把“神权”和“俗权”分开，君权神授使皇帝居天下之中心，由此就要求产生一种新型的政权。据我看，陈彭年等人从事的规章编纂工作的意义正在这里。

作为“起居院详定所”（即后来的“礼仪院”）的负责人，陈彭年是推行改革朝会仪制和百官俸秩的主将之一。这项于 1012 年提出的仪制使皇帝得以退居深宫，不再顾问具体行政事务，修身养性，维护君主的崇高形象。卡尔·奥尔松已经使大家注意到澶渊之盟以后出现的官制变更。在他看来，这些变更可能有助于专制政

权的诞生，他的分析进一步肯定了几位日本历史学家提出的见解[60]。根据他的看法，以上进程导致软弱无能的皇帝在确定大政方针时没有更多的选择，而少数大臣则掌握着实际权力。我们这里且从他收集的材料中摘取有用的成分。

1005年似乎顺理成章地成了承上启下的一年。在这以前，机构臃肿和规章繁杂似乎并不影响决策程序的正常运行，皇帝始终居百官之首。确实，相当大的一部分官员都可以上朝议事，而许多官员，包括普通知州在内，都允许向皇帝直接呈递奏章，甚至鼓励他们这样做。1006年，应枢密院的要求，仅“班次”五级以上官员方得在廷议时出奏。臣下同皇帝的个人接触日渐减少，而代之以繁杂的文牍，例如，任何奏本一律必须附有奏官的履历。同年，真宗即位初期为使某些职官定期向皇帝陈述一般性意见而恢复的“转对”制度也被取消。1010年，次等讼案的判决不再由皇帝钦定，只要循章办理就足够了。到1012年初，皇帝进一步表示，自己要摆脱日常事务，以便集中精力，关注礼乐及镇压叛乱等军国大事。实际上，自1008年起，随着“机议”制（旨在向皇帝上奏前，先在百官中达成共识）的修改，上述趋向已十分明显，所谓“机议”从此只讨论仪制问题。奉旨在“都堂”召开的这些会议不再在中书门下的大堂举行，会议地点已改在“禁中”。这一变更值得人们深思，因为即便皇帝不一定每次都亲自到场，地点本身足以表明皇帝所关注的领域。严格确定名分，调整各级官府的职权，均取决于皇帝所在的“皇城”。更何况，当王旦（957—1017）于1016年离职时，人们得知，多年来向皇帝进呈的奏章一直由王旦在处理。据史书记载，皇帝真正委托大臣执掌国家大事，这确实还是第一次。

由此可见，澶渊之盟以后，君臣之间的对话渠道日益在缩小。奥尔松强调了官僚机构的膨胀，朝廷的士大夫已由原来的200人增加到400人[61]；虽说如此，人事管理的困难固然是个理由，但这个技术性理由说明不了何以会出现像王旦或王钦若这种主管全部

行政机构和主宰政治生活的真宰相。用奥尔松的话来说，1005年后，由于军事征战已下降到次等地位，宋朝初期为皇帝出谋划策的灵活、开放的幕僚体制逐渐变得正规化。我以为，正是因为皇帝一心想使自己成为最受人称颂的有道君主，他的活动重点从此转移到了礼仪方面。他的行政事务确实有所减少，但这主要因为通过各种礼仪，他使自己取得了神的权威，从而反过来把行政机构的活动改变为技术性的活动。换句话说，我们不能认为，一方面在推行体制改革的合理计划，以使某些政治派别稳掌实权，另一方面又是一个忙于无谓的宗教活动而不理朝政的昏君。天书事件的起因，原是要为皇帝雪耻扬名寻找一条出路，但如果再辅以事后进行的东禅西祀等礼仪及官制改革，人们就不难看到，这是在不能用军事手段解决问题的情况下，应付1005年澶渊之盟引发的政治危机的一项政治策略[62]。

事实上，宗教事务虽然使皇帝远离朝政，但在大臣中却达成某种共识。奥尔松强调指出，反对搞“大功业”的呼声寥寥无几[63]。在奥尔松看来，1006—1023年间正是官制改革的关键时期。奥尔松要言不繁地概括说，直到那时为止，官僚体系只能建立在地区内联系的基础之上，才形成一个整体的框架，而通过改革官制，官员开始意识到自己对大集体的义务，更多地关心全国的大局[64]。这一论断是很有说服力的，但我们这里还是应根据本文的主题，重新加以考察。如果地方割据利益确实逐渐被照顾全国大局的思想所取代，当时的人势必对改革后的行政区划和行政体制刮目相看。尤其，他们必定也同意，在顾全大局的基础上，应使地方的愿望和利益在适当场所得到反映。这个场所显然是全国的中心——首都，而通过一系列的祭祀活动和上面所说的官制改革，首都的形象正发生深刻的变化。

作为国土中心的首都

建都是任何新王朝必定面对的战略选择。赵匡胤将军在篡政夺权时,从后周继承了一个都城即东京(开封)。大家知道,赵匡胤曾打算迁都洛阳。他在位15年后,于公元976年声称:“欲据山河之胜而去冗兵,循周、汉故事,以安天下也”[65]。只是其兄弟晋王(未来的太宗)出面谏阻,称“在德不在险”[66],才使他打消了这个主意。关于这句话,我们后面再谈。

1007年,西迁洛阳之议又重新提出,虽然被真宗皇帝拒绝了,但不无遗憾:

> 周公大圣人,建都据形胜,得天地正中,故数千载不可废,但今艰于馈运耳[67]。

开封地处几条河流的交汇处,位置优越[68],但在40多年间,迁都之议始终没有平息,原因就是这里易攻难守。1004年之战足以为证,开封城当时处在契丹骑兵的直接威胁之下,根据王钦若和陈尧叟的上奏,真宗一度打算远避江南或四川。由于空间的战略布局在很大程度上受制于来自北方的威胁,首都的选址也就首先要考虑朝廷的安危。王旦1007年在谈到有才能知州的选用时强调指出:“天下重地为朝廷屏翰者,不过一二十州”[69]。

显而易见,西祀汾阴是一次远离王旦所说的“天下重地”的旅行。皇帝不得不冒险外出,这也正是孙奭反对西祀汾阴的一条理由,他说:

> 今陛下经重关,越险阻,轻弃京师根本,而慕西汉之虚名[70]。

皇帝明知路途遥远，最初对费用之浩大也不无担心[71]。但他仍然离开其根本重地，为图盛名而行险。这无论如何只能表明皇帝面对的是一项两难选择：一边是自己的威望即以皇帝为中心的象征，另一边则是朝廷的安全。可是，回旋余地偏偏又很小，因为朝廷的安全不但与适宜防守的地理条件有关，而且同部队的供应条件相联系。在这种情况下，既然首都的地理位置不能改变，那就只能人为地使开封享有盛名和具有中心地位。这也正是“大功业”在纯地理领域中的反映：确定天下以皇帝为中心，必先确定国家以首都为中心。可是，据我看，为使开封与洛阳（以前也称东京）享有同等的盛名和使开封成为广集兵将的军事中心，事情是分两个阶段进行的：通过宋太宗倡导的编纂百科典籍，作好一种舆论准备；真宗通过东禅西祀，以求镇服四海。

如何使开封成为中心

以“太平”年号命名的百科典籍以收集全国学识为使命，在这些典籍中，究竟又使用什么论辩格式呢？《太平御览》指出，早在战国时代，开封已是魏国的首都，并引证汉朝开国皇帝高祖的一句话说：“天下之冲，四通五达之郊”[72]。

得自公元10世纪初的“东京”之名[73]使开封堪与久享盛名的洛阳相比，依我之见，这正是《太平御览》第158卷把两个城市联系起来所要追求的效果之一。武王和周公在灭殷后建都洛阳，使周朝位国之中枢，据三河之分[74]；《史记》作了以下的记述：

> 昔唐人都河东，殷人都河内，周人都河南。夫三河在天下之中，若鼎足，王者所更居也……[75]

《太平环宇记》于同期完成。这部地理典籍开卷伊始，便立即指出，第一，根据地理经典《禹贡》的说法，开封同属兖州和豫州，即

河内和河南;第二,正如《史记》所说,战国时代魏王从河东来开封定都。因此,自古以来,新东京就是"夫三河在天下之中",为王者所更居。依我之见,晋王公元976年对太祖的规劝"在德不在险"正是这个意思:首都是皇帝"德被天下"的决策中心。通过东禅西祀,真宗使开封具有天下之中的地位,因为他正是从开封出发,布德于三大圣地,每次御驾出行均被称作"巡狩",在11世纪中叶的礼仪典籍《太常因革礼》一书中,谈到泰山封禅时,有下面一段话:

> 銮驾未发前,告昊天上帝、太庙、太社,如巡狩之礼[76]。

我们这里先就"巡狩"的前因后果作一番分析。首都之所以居天下之中,这是因为皇帝的存在必定使首都是一切的归宿和出发点。这一事实从反面也可得到证实:当皇帝离开首都时,上供的贡品也跟着转运外地。就拿1008年来说,贡品即运送到真宗巡狩的地点:在启驾赴泰山前,已向各州府下达命令,要求把包括各地土特产的上贡于10月前解送泰山脚下[77]。实际上,另有圣旨对上述命令作出修正,规定对祭祀无用之物依旧解送首都[78]。从汉朝开始,人们历来使用"行在"的概念,以便区分皇帝所去的祭祀地和皇帝的常住地。当时,丁谓任"行在三司使",林特任副使[79]。皇帝在祭祀结束后即返回开封,再次证明首都是皇帝的常住地,是贡品汇总的中心:"大中祥符元年三司奏立诸路岁额"[80]。大家知道,大中祥符元年所定的岁额仅涉及银两,各项实际配额是在1007年和1015年期间陆续确定的[81];尽管如此,人们不能不看到,行政法规的合理化和官僚体制的加强,在很大程度上,是同皇帝威镇天下相联系的:国家机器的广延取决于君主的神圣职能。

巡狩意味着准备和动员,鉴于每次巡狩的规模十分浩大,这就势必要求进一步加强官僚体制。事实上,动员的范围同时包括着首都、圣地和沿途必经之地。无论在祭祀期间或在其前后,所有这

些地方都为同一件大事去忙碌，更何况祭礼结束后往往还要建庙。1008年，为泰山封禅，各条大江、大河，特别是以首都为中心组成河网的三条河道，承担着繁忙的运输任务：三司调动汴河和惠民河上的船只，将护驾所需的一应物品，取道五丈河，运到泰山所在的兖州府；陕西供奉的木材一律扎成木排，沿黄河漂送兖州[82]。1009年建造玉清昭应宫所需的泥土也取水路运输，即由三司负责在广济河组织船队，把泥土从首都以北运到工地[83]。特别是在1013年，当在建安军集中东南地区能工巧匠铸造的神像由浩浩荡荡的船队运往首都时[84]，首都和上贡地区之间的联系更是牢固地建立了起来。三司使丁谓又一次是这项行动的提调。1012年，丁谓在当地设醮后，又出任"迎奉使"，布置第二年的运输工作[85]。关于这次运输，请看以下的叙述：

夹岸黄麾仗二千五百人，鼓吹三百人。别列舟十艘，载门旗、青衣、弓矢、殳义、道众、幢节。所过州县，道门声赞，鼓吹振作，官吏出城十里，具道释威仪音乐迎拜。所过禁屠宰七日，止行刑二日……

神像抵达开封后，由遣迎奉大礼使王旦负责送呈皇帝和朝廷：

上兖冕朝拜，群臣朝服，陈玉币、册文酌献……群臣称贺，曲赦京城、建安军、扬州、高邮军、楚泗宿亳州，死罪囚降一等，流以下释之。升建安军为真州，熔范圣像之地，特建为仪真观。真州放今年夏税十之三、屋税十之二。圣像所过州军，放夏税十之一。淮南灾伤处，去年秋税并蠲之[86]。

首先，值得人们注意的是，从建安经宿、亳到开封的道路正是东南地区集中在建安军转运的600万石岁额的必经之路。其次，

庆典所用的船队又给沿途各地的百姓和官府带来赏赐和利益：豁免刑罚和税收；升建安军为州。建安因此声名大振，并成为运河水道的枢纽，输送东南地区财货必经之地和进入皇帝“重地”的唯一通道。这条人工开凿的水道也因此成为名闻遐迩的运输干线，官方船队往来频繁，把每年的岁额送抵首都。

最后，值得注意的是依靠这些具有象征意义的或实实在在的大型活动，皇帝对地方的控制得到了进一步的加强。皇帝的巡狩因此纯属政治性行为，这些行动显示了君主的恩德即“赐予”。显而易见，在每次巡狩期间，或与这项活动相联系，皇帝总是以不同的名目，慷慨地给予恩赐。这既可以是在一个州府，甚至是在全国赐“脯”（泰山封禅后[87]和玉清昭应宫完工后[88]都曾这么做）。也可以是给所有官员赏俸晋禄，以及给某些地方人士格外的优遇，在泰山封禅后，开封及圣驾经过各地的官府均得向皇帝报荐“举人”和“高年不仕德行者”[89]。一些历史名人或传说人物，如周公、孔夫子、青帝等，也被授于新的封号[90]。这些措施在使受赐人获得一官半职的同时，也使他们同君主建立个人的联系：南方诸朝前王族成员的情形就是如此，他们在泰山封禅后均可获得一份俸禄，而在这以前，他们都被排斥在官职之外[91]。行政区划的调整及某些州县的升级也属同样的情况：乾封县更名为“奉符县”，兖州晋升为“大都督府”；曲阜改称“仙源”。1011 年汾阴之祀后，保定县也晋升为军[92]。所有这些措施其实都是为了促成同一个结果：州县的存在全靠皇帝的威镇四方和龙恩浩荡，因为州县的名称、地位乃至立足之本都是来自皇帝的赏赐[93]。

皇帝的慷慨还表现在对百姓的关爱，百姓不仅得到刑罚和税收的豁免，更重要的是得到皇帝的保护，可免受地方官府的敲诈勒索，特别是在皇帝巡狩的时候。例如，无论在 1008 年或在 1011 年，颁发的几道圣旨似乎突出地显示朝廷和地方官府之间的政治鸿沟：在重申赴泰山途中不得樵伐和践踏农田的同时，圣旨确定了

圣驾所经之地百姓的税赋负担，规定兖州不得征发与祭祀活动无关的任何劳役[94]。在这种情况下，保护措施使当地在获得钱财赏赐、几天休息[95]或税收优惠的同时，利益均沾，义务共担。由此可见，“大功业”使君主根据一些特殊的规则，确定税赋和赏赐的空间布局。

我们现在再回过头来，对这个问题进行分析，因为行封祀之礼，对官府毕竟是一笔巨大的财政开支，对百姓则是一份额外的税务负担[96]。这里，人们不能不问，当时究竟采取了什么财政措施，进而弄明白这些措施在多大程度上促成了以皇帝和京师为中心的空间布局，因为乍眼看来，似乎这些措施无非只是临时向地方摊派，因而筹集经费的任务不在中央，而在外地。

财政中心开封

1008年，“五鬼”中的二人，即分任三司使和三司副使的丁谓和林特，受命组织真宗的泰山之行。丁谓留下的一篇文书详细记述了这次旅行。在这篇文书里，他对自己所起的作用，当然说得十分重要[97]。皇帝当时对国家的财政能力是否能应付巡狩所需的开支有所担心，特地向身边的大臣询问，大臣们也都表示有此担心。丁谓当时出奏说，完全有可能应付这项额外开支，随驾兵士可逐程就食，各地均可支应每日所需食米2500石。他强调指出，“借路而过……固不可科率”，使百姓得以“荣观国家大礼”，因而应由中央当局行文，告示沿路所经州军，宜备下“公用钱”[98]。丁谓接着说：

> 州军及应文武臣僚、州县官僚、僧道、百姓有进蒸酬者，仰先具州县、官位、姓名、蒸酬数目申来，待凭进呈破系省钱，支与一倍价钱回赐……[99]回日，并许进酒肉，缘有公使、节帅、防团、刺史有人可以勾当，仰于经过县镇草市处排当。经过者是州县，官员、僧道、

百姓可于经过本州县处进。

真宗听后甚喜，但接着问，若天气不作美，又如何应付随驾所需的五七万贯的额外开支。丁谓胸有成竹地回答说，随驾军士既已披带稍重，自不能再多备钱币，但他已作了周全的计划：

或遇路中有非次支赐，置随驾便钱一司，仍各与头子支便。于军士住营处或指定州军便支，与各人骨肉请领，一则便于军士请领，二则军士随驾，骨肉在营，得便到支钱物。因兹甚安人心。

这里有必要进一步分析丁谓的主张。这些主张实施后，据说深得皇帝的满意[100]。丁谓的指导思想十分明确，即所有费用不应由中央当局负担，每个地方当局都能应付各项开支。由此可以推导出两项重大方针。首先，如果费用在“系省钱”项下开支，应由三司规定支付的条件。这笔钱（系省钱）虽然名义上属于中央财政，当时实际上还是归地方财政支配，各地的通判只是把各项收支数字上报三司而已[101]。丁谓的计划因而有两项好处。一方面，三司不必破费分文，至于以一倍价回赐，皇帝从中可得乐善好赐的美名。我们前面说到，“赐”是皇帝的本质属性之一。换句话说，所谓赏赐——让百姓得实利，但最终却要让地方当局掏腰包——是根据中央的意志才付诸实施的。另一方面，地方财政在服从三司下达的命令的同时，还要满足包括官僚在内的所有“进蒸酬者”的要求，立即给予回赐。在三司的控制下和地方需求的压力下，地方财库罗掘俱空[102]。

第二项重大方针显然是设置随驾便钱司。通过发放只能在指定地点充当货币使用的代用券，随驾便钱司把发放的赏赐集中到军士及其家属前往的营地或州军。皇帝因此决定着随驾人众的分布和活动，即使是暂时的。作为天下的中心，皇帝依靠这种赏赐方

式，规定着所经之地的布局。

我们可以认为，这些措施不单是为了应付临时开支而想出的一个巧妙办法，而且是一种经过深思熟虑的财政思想。罗伯特·哈维尔告诉我们，这种财政思想是“内藏”和“三司”串通在一起，利用“五鬼”制定出来的。从太宗时代起，这两个机构就通过限制地方财力，使皇帝能在京师行使财政大权，宋朝头几代皇帝的心事，正是要竭力避免让以往的地方割据重新抬头。然而，各地征收的税赋必须全部上缴的原则虽然很早已经确定，但大家知道，州县仍控制着“应在司”，后者的收入依靠增税加赋或“长平仓”的收入而不断增长[103]。既然集中全国财力于一地是不适宜的和不可行的，当局便在中央和地方之间寻求一种可被接受的平衡。因此，泰山封禅期间采取的措施也是集中财力于中央的既定方针的具体体现。

针对加在丁谓头上的“欲殚国财用”这个罪名，这里有必要就其真实内容作一番分析。我们能不能认为，丁谓采用的首先是一种剜肉补疮的方法，而他所补的一头，恰恰正是从10世纪末以来皇帝力图要亲自控制的中央财政。无论如何，人们都知道，“五鬼”十分积极地参加了财政制度的改革，这项改革自太宗在位期间已经开始，在真宗治下正继续进行。根据罗伯特·哈维尔的分析[104]，他们曾依靠太祖、太宗年间为统一国家和对辽作战之需建立的“封桩库”，设法通过合并、改组或建立新库，调整库藏；起草多项规章，建立起对“内藏”进行监控的部门；竭力加强行政管理的法制化，以便把从属于国家的税收机构同直接听命于皇帝的机构区分开来。他们的努力因而促进了新财政制度的形成，这种制度在使财政与皇帝保持相对独立的同时，又使皇帝可以动用由三司控制的全国财富，不必向“尚书省”属下的“户部”通报。

为达此目的，必须要三司源源不断地解送资金，扩大“内藏”的财力。1005年澶渊之盟缔约后不久，便由三司的戚纶(954—1021)

会同宫苑使事刘承圭，执掌“同都提举在京诸司库务”。由盐铁部、度支部和户部组成的三司虽然负责监督财政收支，但其机构事实上却早已依附于内藏。自1004年起，由内侍监督的“榷货务”得把商人为取得交引、茶引支付的金、银贵金属，定期转交内藏。第二年，三司不得不把剩余的货币资金全部交给“内藏”入库。从1009年开始，“榷货务”从事一系列的商业活动，把外地贡品、州县馈赠及市舶司提成，通通送市场出售。三司既然不能保存丝毫自有资金，其财政平衡从此便依赖内藏国库定期给予的借款。由于转借为赠由皇帝一人决定，三司使的事业成败显然也就取决于皇帝对他们的信任与否[105]。在加紧进行财政改革的15年(1005—1015)里，三司始终由丁谓和林特主事，前面已经说到，1008年的泰山封禅也正是这两人负责各项经费的开支。林特于1013年再次向内藏告借，以备1014年亳州之行的一应开支。两位大臣既要为东禅西祀及建造宫观投入巨大花费，又经常使地方财政因此罗掘俱空，就想方设法把全国的财政经费集中于开封，使国家的物质财富在“内藏”囤积起来，以备皇帝随时使用。

除了对三司实行政治控制以外，又创设了一套制度，这套制度便于皇帝绕过财政部门对资金出纳的账目监督，独立行事[106]。王钦若在创建这套制度过程中起了重要的作用。1008年初，内藏通知如下：

内藏库言旧制宣取物色，皆降御宝，凭由除破，近因条约库务，亦令经由三司，望再降诏旨，止令尚书、内省勾检。从之[107]。

然而，在《续资治通鉴长编》的这段话的下面，有一段很长的注文，明确指出：

计省故事，凡禁中用度，须索供亿皆中覆，所用给文凭支破。

王钦若判凭由司，曰："至尊用度，岂臣下所预？"乃建白设御宝凭由司。于是，外不复有所关防[108]。

上面所讲的故事在何时发生，确实很难弄清。据《续资治通鉴长编》作者推测，大概应在10年以前即公元997年，真宗就位之初，王钦若当时任"都催欠凭由司"之职。无论如何，故事可以表明，王钦若虽是三司的下属，却竭立削弱三司的势力。他否认三司有预见之能，正好促使皇帝财政开支的独立性得到加强。财政信息的通报制度是决定三司和内藏之间关系的一大关键。注文还指出，王钦若一夜之内为真宗算出了有关欠税的数字材料，在他看来只有豁免欠税才能使皇帝"收天下之心"。1007年，陈彭年将《内藏库记》送呈真宗皇帝[109]；1009年，皇城使刘承圭将内藏库建库以来有关资金出纳的一份都账交给真宗，并因此获得皇帝的嘉奖[110]。可是，在对皇帝提供有关内藏收支状况的可靠资料的同时，又必须对"诸司"绝对保密：真宗皇帝在谈到内藏之富时，强调说，"顾外庭不知耳"[111]，他于1003年下诏规定，凡太监泄漏所管内藏库钱帛数字者一概斩首，也正是力求保密。皇帝力图把禁中和外官隔绝起来的政治意志确实给财政管理带来一些技术问题。丁谓终究说服皇帝透露了一点内情，因为三司对内藏的总数尽管一无所知，却对"常数"必须有所了解，方能安排财政支出[112]。

1014年，当丁谓和陈彭年二人领"礼仪院"事时，控制信息外传的规定越来越严密："凡礼仪院揭榜刻印，移文他局，并以银台司为准……内外书奏中书礼房所掌者，尽付之。"[113]从此，信息处理全都取决于力主加强内藏和中央集权的丁谓和陈彭年。

为了神化皇帝个人，"五鬼"一再抬高宗教胜地的地位，而宗教

胜地的名扬四海，又能够促使新决策中心得到大家的公认；他们改组了财富的分配渠道和存储机构，把它们置于圣上一人的控制之下，君权既是官府的法统依据，又是他们个人仕途发达的保证。在11世纪的初期，宗教空间、行政空间和财政空间的统一集中表现在确定京师作为地理中心的地位。换句话说，社会—政治场的重组意味着领土布局的重组。反过来说，建都开封（开封地处水道枢纽，易遭契丹骑兵的袭击）的决策表明，朝廷一心想以富有的南方为后盾，南方的财富对积弱已久的（自公元8世纪开始）中央政权是至关重要的。根据这一选择，就不仅要使开封成为宋国的政治中心和象征着一统天下的圣地，而且要建立起各种行政机构和财政机构，使开封成为管理财富的经济中心。地理决定论者竭力以地理位置优越为理由，设法说明建都开封的选择以及开封的蒸蒸日上，他们忘记了一个十分简单的道理：地域布局是以自然空间为出发的一种政治构建。这个道理甚至没有逃过当时人的眼睛。

显而易见，神降天书正是这一重大政治行动的核心事件，因为它导致意识形态制度、行政制度和财政制度发生了明显的变化。由于当时的人继承着五代时期的思想及价值观——往往原来地位不高的一些小官结党自保，对朝廷和皇帝个人忠贞不渝[114]——他们不能不出现“奸邪弄权”的想法，进而如传统史学所分析的那样，把他们当作贪官污吏加以谴责。这并不是什么目光短浅。我确实认为，在我们赖以重新考察这段历史的原始资料中，文人们提倡的价值准则——公而忘私、为国效力、以理治史——并不为宋初几代君主所完全赞同，这些君主关心的是奠定朝纲和巩固自己的权威。因此，还应该从社会史和思想史的角度，进一步研究天书事件。

在这种情况下，有人或许以为，本文无非是为欺君篡权的一小撮官僚进行辩护，而在我看来，中心问题却是君权与国家的概念。传统史学指责这些官僚竭力加强皇帝对国家的控制。伪造天书之

目的无疑是要建立起个人的权力网，但我们不能不看到，宋朝的国家结构犹如混沌的星云，其中的不同成分并不始终具有相同的目标和服从相同的准则：在皇帝、中央当局和地方当局之间的权力调整是有可能的和必要的，这表明国家体制的政治结构具有足够的生命力。可以肯定，三者之间确实存在着冲突和矛盾，而没有这些冲突和矛盾，“五鬼”这类小集团也就无所施其伎，但是，当时的人可以明白，在皇帝、官府和百姓三者之间制造新关系的这些差异，却是王朝得以延续的保证。由此可见，我们不仅要透过正史所关注的宋代政治生活中具有轰动效应的大事，而且要透过士大夫的日常活动、宗教信仰和结党擅权，才能懂得当时的政治构建。

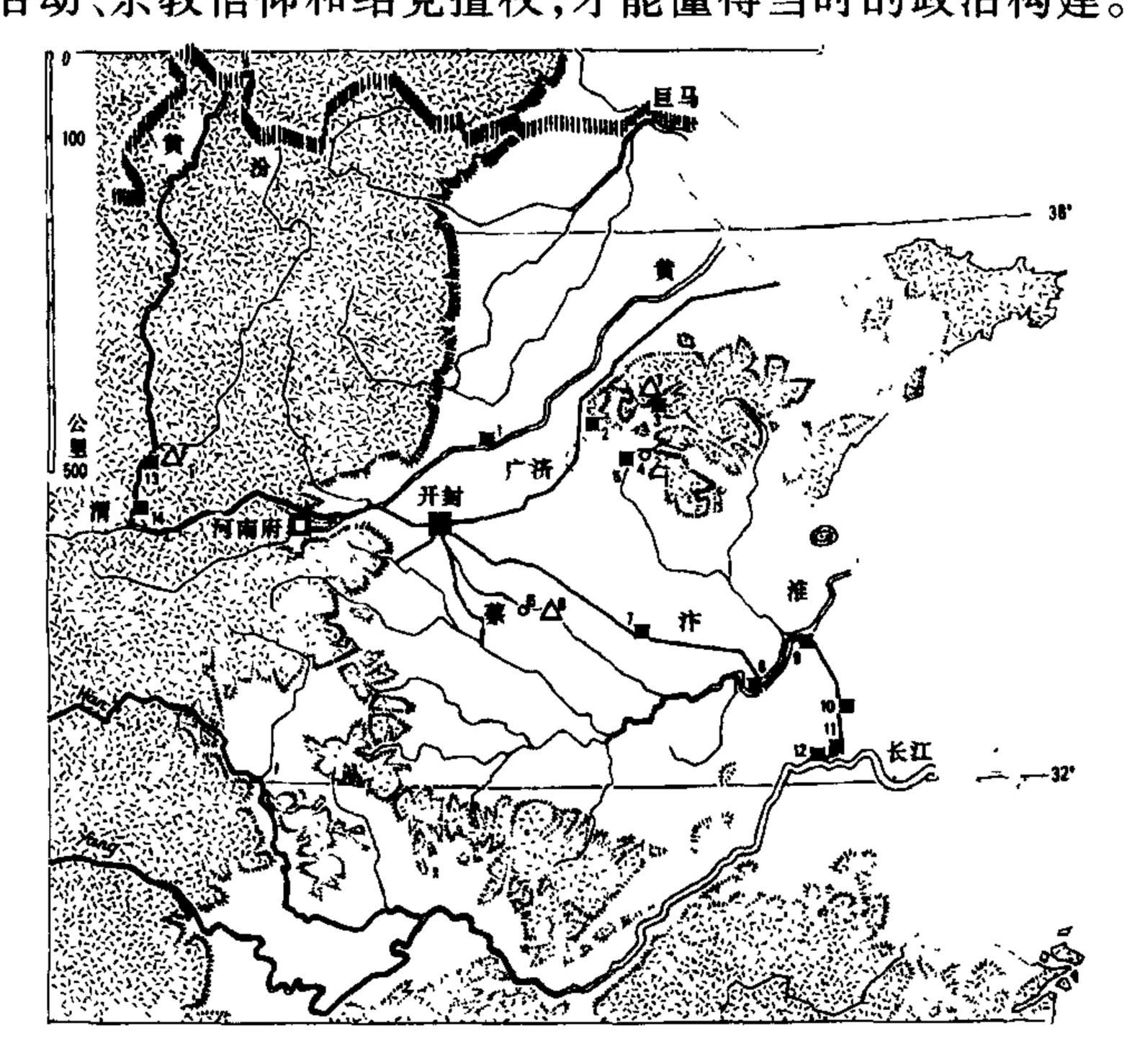

图1　宋真宗祭祀活动在中国北方的地理位置

T泰山　F汾阴　B亳州

1澶渊　2郓州　3奉符　4仙源　5兖州　6真源　7宿州

州　9楚州　10高邮军　11扬州　12建安军　13　宝鼎　14河中府

* 作者本文的第一读者，劳格尔和洪怡沙在礼仪及空间之间的关系问题上提出的意见，使我扩展了眼界和完善了某些见解，特此致谢。

【注释】

[1] 孙克宽：《宋元道教之发展》，台中，东海大学，1965 年版，第 71—92 页。苏珊娜·卡希尔："宋朝之道教：1008 年的天书事件"，《宋辽金元研究通讯》，1980 年，第 16 期，第 23—44 页。关于道教对正统的影响问题，参见劳格文：《中国社会与历史上的道教礼仪》，纽约，麦克米伦出版社，1987 年版，第 253—264 页。

[2] 苏远鸣："《翊圣保德真君传》研究"、"宋太宗和宋真宗皇帝的政策"和"宋真宗和宋仁宗皇帝的宗教政策"，分别载《高等实验学院年报》1974 年，第 961—965 页，1975 年，第 997—1002 页和 1976 年第 1027—1034 页。

[3] 卡尔·奥尔松：《宋朝第三个皇帝时代的权力结构：澶渊之盟之后的平衡转移》，未发表的博士论文，芝加哥大学，1974 年。

[4] 罗贝尔·哈特维尔在"内藏：中国宋代的财政和政权"（载《宋辽金元研究通讯》1988 年第 20 期，第 24 页）一文中揭示和考察了这一现象。此外可参见梅原郁：《宋代的内藏与左藏》（日文版于 1971 年发表），载《食货月刊》，1976 年 6/1—2，第 34—66 页。

[5] "五鬼"系刘承圭（950—1013）、陈彭年（961—1017）、王钦若（962—1025）、丁谓（962—1033）和林特（生卒年不详），参见李焘：《续资治通鉴长编》，卷 78，北京中华书局，1979 年版第 6 册，第 1788—1789 页。顺便指出，"五鬼"一词先秦已泛指为人们怕惧的一系列凶星座，参见侯锦郎：《中国对凶兆的星宿的信仰》，转引自霍姆斯·韦尔奇和索安士：《多面的道教：中国宗教论文集》，伦敦，新港，雅鲁大学出版社，1979 年版，第 194 页和 225 页。

[6] 《续资治通鉴长编》，卷 67（6/1506）；同见马端临：《文献通考》，卷 84，台北，新兴书局，1965 年版，第 769—770 页。

[7] 司马光在《涑水记闻》（卷 6，台北，世界书局，1982 年版，第 62 页）中有关奏对的记述更不加遮盖，王钦若强调指出："戎狄之性，畏天而信鬼神，今

不若盛为符瑞,引天命以自重。”

[8] 王钦若曾因1000年科举作弊案受贿而受控。全靠皇帝开恩,才把指控推到另一名官员的身上,见《续资治通鉴长编》,卷51(5/1119—1120)。

[9] 《续资治通鉴长编》,卷68(6/1518):真宗皇帝即把这一年(1008年)定作新纪年的开端。

[10] 索安士:《国宝与收箓:谶纬传统里的道教起源》,载米歇尔·斯特里克曼主编的《密宗和道学研究:史泰安纪念文集》,布鲁塞尔,比利时汉学研究所,1983年版,第291—371页,特别是第一和第二部分,第296—308页和第348—366页。

[11] 王钦若:《翊圣保德真君传》,见《正统道藏》,1285,1006号;《云笈七签》,1032,677—702号;苏远鸣:《年报》,1989年。

[12] 傅飞兰:《杜光庭(850—933):中国中世纪末年的宫廷道士》,巴黎,高等汉学研究所,1989年版。

[13] 傅飞兰:“论礼仪与主权:道教礼仪对建立蜀国所起的作用(907—925)”,《大亚洲学报》,1989年,第三辑(2/1),第59—78页。

[14] 王钦若于1002年指控原知蔡州事高如晦冒进词状,声称“陛下止见臣面,不见臣心,不能恤臣,故令摈斥”,致使高如晦坐削遭贬,见《续资治通鉴长编》,卷50(5/1155—1156);1003年,为王佑之在一个多月内采取措施“皆匪机宜,殊忘哀戚之容”,王钦若奏请给予处罚,见《续资治通鉴长编》,卷54(5/1189—1190)。

[15] 《续资治通鉴长编》,卷67(6/1509)。

[16] 《续资治通鉴长编》,卷82(7/1882)。

[17] 王曾:《王文正笔录》,载陶宗仪:《说郛三种》,上海古籍出版社,1989年版,第3卷,第771页。

[18] 《续资治通鉴长编》,卷61(5/1361)。

[19] 欧阳修:《太常因革礼》,卷30,《丛书集成》,台北,台湾商务,1966年版,第2卷,第188—192页。

[20] 同上,第188页;《续资治通鉴长编》,卷61(5/1361)。

[21] 《太常因革礼》,卷30(2/190)。

[22] 同上。

[23] 《续资治通鉴长编》,卷62(5/1361,1362,1363)。

[24] 汉代匡衡在主张修改礼仪的一篇辩护词中，业已使用过这一论据：见《汉书》，卷25，北京，中华书局，1983年版，第4册，第1257页（法译文见吕敏："前汉时代南郊之研究"未公开发表的博士论文，巴黎，高等实验学院，1994年，第313页）。

[25] 九宫贵神系职掌灾祸之天神。江少虞在《宋朝事实类苑》，第18卷，（上海古籍出版社，1981年版，第1册，第219页）中也谈到这一祀典规章的演变。

[26] 马克："六朝时期九宫图的流传"，载《法国汉学》，第2辑，清华大学出版社，1997年版，第315—347页。

[27] 《太常因革礼》，卷30(2/192)。

[28] 《续资治通鉴长编》，卷61(1361)。

[29] 沙畹：《论泰山封禅》，巴黎，勒鲁出版社，1910年版，第12页。

[30] 《宋大诏令集》，转引自《全宋文》第6册，成都，巴蜀书社，1989年版，第321—322页。

[31] 沙畹，同前引书，第344—348页。

[32] 吕敏，同前引论文，第237页及随后诸页。

[33] 同上，第307页；鲁维一：《汉代的危机和冲突（公元前104年至公元9年）》，伦敦，埃伦和恩温出版社，1974年版，第154—192页。

[34] 这是公元6世纪，《五行大义》所下的定义，参见马克：《古代中国的宇宙论：公元六世纪的"五行大义"》，巴黎，法兰西远东学院出版社，1991年版，第398页。

[35] 徐松：《宋会要辑稿》，礼51/4；《续资治通鉴长编》，卷72(6/1637)；李攸：《宋朝事实》，卷7，《丛书集成》，北京，中华书局，1985年版，第110页。至少在初期，这些道观只是供奉三清和玉皇大帝。我们后面将谈到，由于1012年真宗梦见神人，以及天清观正殿两侧扩建圣祖殿，人们可以认为，祭祀当时也已经扩大到了黄帝。

[36] "宋大诏令集"，《全宋文》，卷179，6/351—352。玉清昭应宫工程于1014年完工，历时5年，而不是预期的14年，建筑后因火灾被毁。

[37] 《续资治通鉴长编》，卷74(6/1691)。

[38] 关于皇帝"光宅天下"、下"得人心"的重要性，参见K.M.希泼：《道教传统中的汉武帝：汉武帝内传》，巴黎，法兰西远东学院，1965年版，第46—

48 页。同样,公元 6 世纪的道经《无上秘要》转引《周礼》的一段话,称"惟王建国,光宅天下,布德为政,在于慎兵",参见劳格文:《公元 6 世纪的道经无上秘要》,巴黎,法兰西远东学院出版社,1981 年版,第 8 页和第 51 页。

[39] 有关唐玄元皇帝的前例可参考"先令汝祖某授汝天书,将见汝,如唐朝恭奉玄元皇帝",见《续资治通鉴长编》,卷 79(6/1797);在反对五鬼计划的少数官员中,判太常礼院孙奭 1012 年提出了以上的批评,见《全宋文》,第 5 册,第 314—316/318/320—321 页;《宋史》,卷 431,北京,中华书局,1985 年版,卷 37,第 12802—12805 页。

[40] 《续资治通鉴长编》,卷 79(6/1797—98)。

[41] "人皇"与"天皇"和"地皇"一起,均系上古传说中三皇之一,见《辞海》"三皇"条目,北京,商务印书馆,1979 年版,第 1 卷,第 32 页。

[42] 《续资治通鉴长编》,卷 79(6/1798)。

[43] 索安士,《老子在汉代道教中的神化》,巴黎,法兰西远东学院出版社,1969 年版(1992 年重印),第 54—55 页。

[44] 《太常因革礼》,卷 68(3/303—310)。

[45] 山内弘:"北宋的国家与玉皇",《东方学》,第 62 期,1981 年,第 83—97 页。

[46] 《续资治通鉴长编》,卷 79(6/1807)。

[47] 毕沅:《续资治通鉴长编》,卷 30,上海古籍出版社,1993 年版,第 138 页。

[48] 山内弘:"北宋时代的神御殿和景灵宫",《东方学》,第 70 期,1985 年,第 1—15 页。

[49] 《宋会要》,方域 5/16;《续资治通鉴长编》,卷 30,第 138 页。

[50] 《太平御览》,卷 159,北京,中华书局,1992 年版,第 1 册,第 773 页;顺便指出,真宗于 1014 年巡狩亳州,最后完成其三次宏大的祭祀活动。

[51] 王应麟:《玉海》,卷 28,浙江书局 1883 年版(上海,江苏古籍出版社 1987 年重印,第 1 册,第 542 页)。这项编纂工程在太宗皇帝的政策中占有重要的地位,太宗力图把宋朝的军事统一说成是天下太平,因而当时的三部百科巨著均以"太平"命名(《太平广记》、《太平御览》和《太平环宇记》)。参见罗素·基尔克郎:《宋辽金元学报》,第 23 期,1993 年,第 43—70 页。

[52] 陈彭年的推荐见《续资治通鉴长编》,卷 70(6/1580),丁谓进呈 50 卷,见卷 74(6/1692)。

[53] 《续资治通鉴长编》,卷 81(7/1845)。

[54] 据《续资治通鉴长编》记载,在 997—1014 年间,王钦若先后曾主持或参加 7 部有关道教图书的编纂工作,此外还应加上公元 997 年有关追交欠税数额的调查,他为此深得皇帝的宠信。

[55] 《续资治通鉴长编》,卷 74(6/1694)。

[56] 参见洼德忠:《道教史》,上海人民出版社,1987 年版,第 312—314 页。

[57] 索安士:《老子在汉代道教中的神化》,巴黎,法兰西远东学院出版社,1969 年版(1992 年重印),第 54—55 页。

[58] 例如,在重大祭典期间,皇帝下诏禁止宰杀牲畜和停止对犯人行刑。我暂时还很难分辨,在这些诏书中,哪些内容体现皇恩浩大,哪些是为了避免有损献祭者的清白。

[59] 查理·本恩:"玄宗治下以意识形态出现的道教",未发表之博士论文,密执安大学,1997 年,第 178—184 页。人们还记得第 38 注中所引证的话。

[60] 卡尔·奥尔松,同前引文,第 24—28 页。

[61] 同上,第 89 页,奥尔松这里转引了爱德华·克拉克的话,见《中国宋初之文职机构》,哈佛大学出版社,1953 年版,第 55 页。

[62] 这也是苏姗娜·卡希尔在"宋朝的道教"一文中的结论,见前引文,第 41—42 页。

[63] 上面已经提到孙奭的孤立,关于这个问题,参见洪迈:《容斋随笔》,台北,台湾商务印书馆,1979 年版,《三笔》第 2 册,第 60—61 页。

[64] 卡尔·奥尔松,同前引文,第 24 页。

[65] 《续资治通鉴长编》,卷 17(3/369)。

[66] 同上。

[67] 《续资治通鉴长编》,卷 65(5/1446)。

[68] 对前来开封上贡的吴越王,太祖尝夸耀开封一城三带(三带系三条河流,即汴河、惠民河和广济河),得供水、交通之利,参见周宝珠:《宋代东京研究》,开封,河南大学,1992 年版,第 171 页。

[69] 《续资治通鉴长编》,卷 66(6/1489)。

[70] 《皇朝文鉴》,卷 42,同见《全宋文》,5/315。关于耗费巨大、出行危险等浮

夸的理由，汉代的匡衡早在奏章中作了陈述。见《汉书》，卷 25(4/1257)同见吕敏，《前汉时代南郊》，同前引文，第 307—308 页。

[71]《续资治通鉴长编》，卷 74(6/1682)；该条提到地方父老纷纷上表，恳请皇帝行汾阴之祀。

[72]《太平御览》，卷 158(1/767)，原句引自《汉书》。

[73]《太平环宇记》，卷 1，台北，文海出版社，1980 年版，第 2a 页。

[74]《太平御览》，卷 158(1/769)，原句引自《博物志》。值得注意的是，只是在《太平御览》转引《博物志》的一句话里，在结尾处提到武王在灭殷后定都洛阳。见范宁：《博物志校证》，北京，中华书局，1980 年版，第 15 页。

[75] 司马迁：《史记》，卷 129，北京，中华书局，1989 年版，第 10 册，第 3262—3263 页。"三鼎足"显然是君主的象征之一。

[76]《太常因革礼》，卷 41(2/253—254)。

[77]《续资治通鉴长编》，卷 69(6/1545)。

[78]《宋会要》，食货 41/36。

[79]《续资治通鉴长编》，卷 70(6/1561)。

[80] 陈傅良：《止斋集》，卷 19，钦定四库全书，第 5a 页。

[81] 以上年代是马端临提供的，见《文献通考》，卷 23，《国用考》，第 1 册，第 227 页。马端临对陈傅良引证颇多。大家知道，经确定，1007 年的岁额为 600 万石米，1007 年即达到 700 万石，又见《宋史》，《食货上》3(13/4251—4252)，《宋会要》，《食货》42/3，《续资治通鉴长编》，卷 64(5/1439)。此外，权三司使丁谓建议，在 1007 年人丁调查结果的基础上，另订税赋配额，见《续资治通鉴长编》，卷 66(6/1473—1474)。

[82]《宋会要》，礼 22/4。

[83]《续资治通鉴长编》，卷 71(6/1617)。

[84]《续资治通鉴长编》，卷 78(6/1779)。

[85] 同上。

[86]《续资治通鉴长编》，卷 80(6/1825—1826)。

[87]《宋史》，卷 7，"本记 3"(1/138)；《宋大诏令集》，卷 145，见《全宋文》6/325/337；《续资治通鉴长编》，卷 83(7/1899)。

[88]《续资治通鉴长编》，卷 71(6/1608)。

[89]《宋史》，卷 7，"本记 3"(1/138)。

[90] 有关诏旨分别载于同治《直隶绵州志》、《求古录》和乾隆《曲阜县志》，均见《全宋文》6/323，324，326。

[91] 《宋史》，卷 7，“本记 3”(1/138)。

[92] 同上；另参见《宋会要》，方域 5/16，38。

[93] 关于“正名”和政治权威的传统联系，见让·列维：“中国古代政治思想和政治实践中正名的几个方面”，《远东远西》第 15 集，1993 年，第 23—53 页。

[94] 关于涉及兖州的各项措施，见《续资治通鉴长编》，卷 68(6/1532)；关于征用民间的车辆物品，见《宋会要》，礼 22/4；有关汾阴之祀，见《宋会要》，刑法 2/159，《续资治通鉴长编》，卷 74(6/1686)。

[95] 《续资治通鉴长编》，卷 71(6/1608)和《宋会要》，礼 22/11。

[96] 据《宋史》，卷 179，“食货-会计”(13/4349)记载，泰山之行开支高达 800 万缗；至于汾阴之行，据蔡美彪估计，一百二十万缗，见《中国通史》，第 5 册，北京人民出版社，1978 年版，第 126 页。

[97] 丁谓：《丁晋公谈录》，《说郛三种》(3/777—778)；秦蕙田：《五礼通考》，卷 52，江苏书局，1880 年版，第 25a—25b 页。

[98] 对地方当局来说，“公用钱”原则上是一项补贴。但在某些文件和在实际操作中，无疑与“公使钱”相混同，“公使钱”本系地方财政预算的一部分，用于应付官员送往迎来的开支。这笔钱也往往用于生财谋利，如借贷、商业投资等。见《宋史》，卷 172(12/4144)，又见俞宗宪：“宋代公使钱研究”，见邓广铭等人著《宋史研究论文集》，杭州，浙江人民出版社 1987 年版，第 82—108 页。

[99] 这断引文对我们的分析十分重要，可惜意思含糊不清，因为“破”字(这里我作“破费”讲)在《五礼通考》文本中被“若”字所取代，因而在上下文中，有“当作公使钱用”的意思。然而，在《天清观碑》的碑文中，刻字是“破”字。见陈垣等人著《道家金石略》，北京，文物出版社 1988 年版，第 249 页。

[100] 据文献记载，1008 年，兖州别给公用钱月二十万，见《续资治通鉴长编》，卷 68(6/1532)，至于置随驾便钱一司的计划，在《续资治通鉴长编》的一个简化的条目中，也得到了证实，卷 70(6/1565—1566)。

[101] 陈傅良：《止斋记》，卷 19，第 4b 页。

[102] 泰山封禅的第二年，丁谓力主建造玉清昭应宫，工程预算极大，有人公开指责他“欲殚国财用”。为争取皇帝赞同他的计划，丁谓声称：“陛下富有天下，建一宫崇奉上帝，何所不可。”见《续资治通鉴长编》，卷 71(6/1602)。正如泰山封禅一样，建宫的浩大开支与皇帝加强对国家的控制是有联系的。

[103] 程民生：“论北宋财政的特点与积贫的假象”，《中国史研究》，1984 年，第 3 期，第 27—40 页。

[104] 鲁维一，同前引文，第 24 页。

[105] 据鲁维一的计算，公元 970—1020 年间，国库借给三司的款项约值 200 万“公斤白银”(“公斤白银”，这个虚构的计算单位系由金银钱帛等财物的不同单位折合所得)，平均每年 4 万公斤，约等于皇帝同期平均年收入的四分之一，这些借支后来大部分都转为赠予。同前引文，第 54—55 页。该文第 37 页还列表说明皇帝的收入状况。

[106] 有关这些职司的介绍，参见周滕吉之：“北宋三司的兴衰”，《宋代史研究》，东京，东洋文库，1969 年版，第 27—77 页。

[107] 《续资治通鉴长编》，卷 68(6/1525)。

[108] 同上，也见《续资治通鉴长编》，卷 42(4/889)。

[109] 《宋会要》，食货 51/1。

[110] 《续资治通鉴长编》，卷 71(6/1602)。

[111] 《宋会要》，食货 51/1。

[112] 《续资治通鉴长编》，卷 85(7/1936)。诏书规定副使以下官员均不得“预闻”这些信息。

[113] 《续资治通鉴长编》，卷 82(7/1866)。

[114] 周滕吉之强调指出，宋初三司下属的许多办事人员，同管库的某些负责人一样，还只具低级的职务(吏、孔目官)，同前引文，第 62—63 页和第 73 页。真宗登基伊始，在任用王钦若时，曾说道：“钦若小官，独敢为百姓伸理，此大臣节也”。见《续资治通鉴长编》，卷 42(4/888)。

(译自《年鉴学报》(Annales-Histoire, Sciences sociales)，1996 年第 2 期)

[作者简介]

蓝克利(Christian Lamouroux,1950—)毕业于巴黎第七大学。自1993年起为法兰西远东学院成员。他的主要研究方向为宋代社会经济史和历史地理。早期著作是有关北宋时代淮河流域和江淮地区的经济地理学。最近,他关心宋王朝与其北部邻邦的边界问题,著有《信用区域与水稻区域:江淮地区(10—11世纪)》,载《通报》第82卷(1996年)。《政治与地理论辩:1075年的宋辽边界谈判》,载《庆祝邓广铭教授九十华诞论文集》,河北教育出版社,1997年。《黄淮水系新论与1128年的水患》,载伊懋可、刘翠溶(主编),《积渐所至:中国环境史论文集》,剑桥大学出版社,1998年。

中国19世纪晚期的传统经文与维新精神
——今古文之争在清代的复兴

[法]程艾蓝
许明龙 译

有人看到这个题目也许会感到奇怪,不明白是什么原因让我这个一直从事中国古代史研究的人,突然闯入这个完全属于中国近代思想史的时期来[1]。许多年前,我对汉代(公元前206年—公元220年)各种思想流派的研究,特别是对于有名的儒家经典今文与古文两个学派之争的研究,令我想到了这样一个问题:斗转星移,时代已经全然不同,今文学派与古文学派之争何以在将近两千年之后复兴?更令人费解的是,18世纪末就已开始重现端倪的今、古文之争,一个世纪之后竟然在动摇帝制根基的维新运动中,占据了中心地位。这个现象的令人瞩目之处在于,它"画上了句号",换句话说,戊戌变法的维新派通过重新掀起这场中华帝国早期学术争论,居然有意无意地敲响了经文传统的丧钟,从而也就敲响了中华帝国的丧钟。

19世纪的中国面对着与日俱增的西方压力,这种压力的后果之一是唤醒了新型的民族主义意识,并将新的价值观引入中国。我在本文中想要探讨的是在这种背景之下,今文与古文之争是如何以及为何再度复兴的。随着清朝急速走向覆亡,日益迫切的问题首先是正确辨析西方影响和内部因素在促使帝国覆亡过程中各自所起的作用,其次就是界定内部因素的性质,辩明某些人所说的"经文儒学的崩溃"[2]在其中所起的作用,而这正是本文特别关注

的问题。有人说,“儒学传统”在19世纪末与20世纪初出现了分化,这究竟是指什么?

正如许多专家所指出,远在西方影响进入中国之前,人们就已强烈地感到,以典籍为代表的传统逐渐不再被视为神圣。本杰明·艾尔曼(Benjamin A.Elman)曾从多方面指出,新今文学派代表着18世纪以来的政治革新思潮[3]。这股思潮起初并不是对于西方影响的反应,恰恰相反,它是自17世纪清初以来称雄学术界的“汉学”的合乎逻辑的延伸。今文学派在西方思想推动下与19世纪末的维新运动结合之前,就以传统的儒学既有的方式显示了某些变革精神。换言之,我们应该从中华帝国末期的历史演进本身来理解今文学派的崛起,反抗只是它后来才具有的附加成分。正如热罗姆·格利德(Jerome Grieder)所指出,真正从思想上开始意识到西方的威胁,那是后来19世纪的事[4]。

然而,直到1905年废除科举后,“经文儒学”才寿终正寝,而在政治和体制危机最严重的19世纪末到20世纪初,论战的中心始终是儒家经典的有效性,这一点无论如何总让人感到困惑不解。因此,中西大冲撞就不能不触及中国知识分子以何种方式求助于本国文化传统这个问题。直至19世纪初期,中国知识分子所关心的始终是自己的传统,尤其是通过张灏所说的“内部对话”,即“若干世纪以来中国传统内部的特殊思想论战”[5]。由此可见,应该从“文化主义”角度去看待19世纪的政治和体制危机[6],在这场危机中,儒家对于治国方法的关注和今、古文两个学派之争等内部对话,具有决定性的作用。

在估量西方对19世纪中国的影响时,我们不应忘记,维新思想的两大动力,即再度为人称道的“经世”思想和发轫于18世纪末的新今文学派,远在鸦片战争前40年左右就已趋向激进,而鸦片战争则是西方列强与清朝武力对抗的开端。但是,毫无疑问,是与日俱增的西方影响及其客观上的优势,终于促使清末思想家们对

传统进行彻底反思，直至撼动其根基并提出了这样一个问题：面对外来的强大挑战，中国的传统是否还能保持和发展？正如张灏所说："许多中国知识分子认为，之所以出现危机，不只是由于西方的扩张造成了固有社会秩序的崩溃，也因为传统的天下观已被击碎。"[7]那末，对传统的重新评价何以最终导致对它的彻底否定呢？

这一发展过程实际上表明，儒家传统的弹性已达极限。以往它虽然一直表现出具有吸引外来思想的能力（例如在很大程度上容纳了佛教），但是，人们有理由怀疑它是否能在与西方的对抗中免遭灭顶之灾。儒家传统历史悠久，流派众多，以其思想之丰富和多样，似乎不乏对付每一个新危机的办法。新今文学派起初就是这样想的。需要弄明白的是：有着两千年历史的儒学，在它的一个流派的革新过程中，旧题新解的结果竟然因一些问题而导致决裂，这些问题一方面与当年佛教带来的问题相仿，即来自本传统之外，另一方面却又不同，那就是以往佛教在政治体制方面引起的反响极小，而现在这些问题则直接威胁着帝国政治体制的存续。决裂究竟发生在哪里呢？如果说，儒家传统"走得太远"，以致无法应对西方，那么它究竟走了多远呢？看来，从19世纪下半叶起，一个令人困惑的问题就摆到了中国人面前：中国将不可避免地沉沦下去，原因究竟是传统价值观本身的缺陷，抑或是它没能与西方的价值观融为一体呢？

从历史角度看今、古文学派之争

汉朝的今文经是被官方承认的典籍，用秦朝统一文字后通行于汉初的隶书书写。可是，大约在公元前2世纪中叶，出现了用通行于周朝的篆书书写的典籍，这便是古文经。今文经从秦朝起转抄流传，被立于官学，在太学中讲授。古文经因其字体古于今文经，且据称系从鲁国（今山东省）的孔子故居墙内觅得，因而自诩比

今文经真实可靠。由此引起的今、古文学派之争，此后一直影响着汉朝儒家经典的构成；争论的主旨也越出了严格的文献学范畴，而具有不同思想之争的实质。然而，对于汉朝文人来说，今文经与古文经仅仅是儒家典籍为数众多的文本和诠释中的两种而已，而清代再次复兴的今、古文之争则是壁垒分明的两大阵营的搏杀。因此，切不可把这两场争论等量齐观[8]。

在王莽掌政期间（公元 9 年—23 年），由于刘歆（公元前 32 年？—公元 23 年）大力提倡，古文经开始占据上风。尽管今文经在光武帝时期（公元 26 年—57 年）力图重振雄风，但是，古文经的优势在整个汉朝却日益明显。今文学派的最后一位重要代表人物何休（公元 129 年—182 年）[9]之后，今文学派便消声匿迹，长期被人遗忘，直到 18 世纪下半叶才重新抬头。那时，今文学派的主要典籍，尤其是《春秋公羊传》，渐渐重新得到人们的重视[10]。

自 11、12 世纪宋朝以来，“新儒学”一直在文坛独占鳌头，第一次与这个传统名副其实的决裂此时终于开始了。自 18 世纪始，自称考古学派而以“汉学”为人所知的文人们觉得，有必要重振古老的传统，用以与承袭自宋、明令人窒息的理学相抗衡。他们提倡复归汉代文献，因为在他们看来，汉代文献未受包括佛教、蒙、满在内的任何域外影响。考证派力图凸现中华文化的固有特性，在典籍研究中极端重视辨析真伪，非常注意经文的文字。

新今文学派为重新评估全部典籍，令人瞩目地倾其全力于《春秋》。当年汉代的今、古文关于典籍诠释之争，是哀帝在位期间（公元前 6 年—公元 1 年）因刘歆极力推崇左丘明为《春秋》所作的评注和解释（即《左传》）而引起的。自汉代诸帝亲掌儒家典籍的搜集和整理之后，各朝无不以经书和史书作为治国的依据。《易》、《书》、《诗》、《礼》均被视为古代圣王的神圣遗产，被认为出自孔子手笔的唯一经典《春秋》，则成了了解这位先师的历史见解的唯一著作。今、古文之争虽然或多或少地涉及全部典籍，但所有力图重

建孔子真传的人，都将其全部努力倾注于《春秋》。

鉴于《春秋》兼具经和史双重性质，因而，18 世纪末常州学派的庄存与（公元 1719 年—1788 年）、刘逢禄（公元 1776 年—1829 年）等人，为摒弃当时主宰学界的“汉学”而重擎今文学派旗帜时，《春秋》再次成为论争的中心[11]。汉学派与章学诚（公元 1738 年—1801 年）的名言“六经皆史”[12]相呼应，竭力强调《春秋》的史料价值。18 世纪中叶之前，《春秋》主要被作为史料引用，新今文学派则力图在不重蹈宋儒旁门左道的前提下，发掘典籍的永恒含义。他们以论战的姿态努力证明，被宋、明“新儒学”和清代考证派奉为正统的所有典籍，其依据事实上都是七拼八凑的古文经，而古文经则是当年为证明王莽篡位符合正统而炮制的。所以，《春秋公羊传》作为流传至今唯一未经篡改的西汉典籍，自然远胜古文经。东汉时期与郑玄（公元 127 年—200 年）对垒的唯一干将何休所“解诂”的《公羊传》，是收入十二经中的唯一古文经。

《春秋》之所以既是经学之争又是政见之争的焦点，原因在于它兼具经书和史书双重性质。早在汉代，《春秋》就是五经中与王莽政权的正统性关系最密切的一部经书。当时流行的纬书声称，孔子作《春秋》时已预见到刘汉将君临天下，并在《春秋》中隐而不露地既为其同代人制订了伦理政治标准，又勾画了未来的理想社会。这便是《公羊传》和以董仲舒（公元前 179 年？—公元前 104 年？）为首的东汉今文学派为孔子勾勒的预言家和“素王”的形象。

清代的新今文经学的复兴

考察新今文经学的复兴时，既要看到“汉学”演进的总背景，又需着重指出常州学派所体现的维新精神的影响。自称属于今文学派的庄存与和孔广森（公元 1752 年—1787 年）通常一并被视为今文学派的先驱。庄存与的兴趣与其说在于《春秋》的文字诠释，毋

宁说在于他所认为的蕴含在《春秋》一书中的政治方面的微言大义，他的《春秋正辞》常被看作宣言书。他认为《春秋》的主旨是托古改制，这就等于借助经书的权威为某种政治实践提供论据，乃至认可这种政治实践。然而，随着时间的推移，重心逐渐由“托古”转向“改制”。我们不难从中看出思想家们的巨大转变，即由对往昔的反思转为对未来的构思。

如果说，庄存与对《春秋》的解释已经显示出一种转变，即由以往古文学派的学术兴趣，转向自己对儒学的解释，那么使新今文学派在19世纪之前始终具有论争和政治色彩的人，则是庄存与的外孙刘逢禄。刘逢禄的决定作用在于他为其外祖父的见解提供了充分的论据，肯定了庄存与面对“汉学”不愿越雷池一步的文献研究，以及在《公羊传》中所看到的积极战斗精神。刘逢禄竭尽全力对典籍作出新的解释，借以让新今文学派能就孔子在他所整理的典籍中为后代留下了预示这一说法，提供无懈可击的文献依据。刘逢禄是毫不隐讳地将其从经书典籍中学到的道理用于实际事务和政治事务的第一人。借用其高足魏源（公元1794年—1856年）的话说，这便是“通经致用”，从而为后人以《公羊传》的观点作为政治改革的理论依据开了先河。

由于刘逢禄坚持认为孔子是借用历史阐明永恒真理的智者，因而由他重新挑起的汉代今、古文之争，对立极为尖锐，但从文献学和史学角度看，水平相当高。他一丝不苟地以经文为依据，指出了左丘明对《春秋》所作的注释与《春秋》的原意相悖之处，从而将今文学派的矛头直指以刘歆为代表的宿敌。他认为，对记述战国史的《左传》原文作了手脚的人只可能是刘歆[13]，因为在刘向、刘歆父子之前，无人知晓存放于宫内的密档，刘歆既然是接触这批密档的第一人，自然有可能为了替王莽篡国张目而恣意加以篡改。刘逢禄认为，刘歆在王莽掌政期间篡改了《周礼》，并借助另一部当时以《左氏春秋》为名的著作为《春秋》作注，以此达到贬损官方学

派的声誉和利用典籍为王莽篡国正名的目的。

刘逢禄此举促使人们怀疑古文经的来路不明，而古文经不但自西汉以来始终被奉为正统，而且也被“汉学”的主流派视为正统。今文学派认为，必须追溯到刘歆篡改经文为王莽张目之前，才能还经文以本来面目。刘逢禄的上述论证恰如攻击信号，人们于是对刘歆群起而攻之。广州的新经文学派也通过廖平（公元 1852 年—1932 年）加入到攻击刘歆的行列中来，康有为（公元 1858 年—1927 年）则于 1890 年把这场攻击推到了顶点。当新今文学派显得与越来越大胆的维新思想，乃至与西方新思潮如鱼得水时，今、古文两派在经文的历史演变这个问题上，也争得不可开交。

新今文学派和维新精神

在中国历史上，汉代今文学派儒学所代表的是建立在经文诠释基础上的第一个皇家官方思想，与之相适应的是由分封制向高度集中的帝制的过渡。将近两千年后，在与外部世界的接触日益增多的背景下，中国人不得不承认，他们的国家既非整个世界，也非世界中心，而只是众多的民族之一而已。令人难免感到困惑的是，此时被选作激进维新思想载体的，竟然偏偏是汉代今文学派的儒学。公羊学派的传统儒学在 18 世纪依然属于保守思想，到了 19 世纪却转变为政治维新思潮。当然，一些事件在 19 世纪发生急遽变化，可以部分地用来解释这种转变。然而，突变主要发生在内部，发生在帝国的秩序及其合理性的基础观念上，其中首先是典籍的权威性[14]。

首先发生变化的是处在典籍权威参照中心的孔子形象。在长期尊经历史上，孔子始终被视为曾经发挥了根本性的作用，他通过各种典籍尤其是《春秋》，为建立政治权威确立了主要路线和原则，同时也为对抗这种政治权威确立了主要路线和原则。我们发现，

孔子的形象在清代经历了一个激进化的过程，他从宋儒心目中的道学家变为清代“汉学”家眼里的大师，后来又被新今文学派尊为预卜未来的先知。刘逢禄对钱大昕（公元1728年—1804年）和章学诚等考证派笔下的孔子形象极为不满，屡屡加以反驳。因为，在执着地追求史实和理性的考证派看来，孔子不但只是个历史学家，而且只是个平庸的历史学家。刘逢禄刻意推出汉代今文学派的最后代表人物和唯一尚能为今文学派作证的何休的著作[15]，究其原因，是他企图恢复西汉时期孔子的先知和“素王”形象。他认为，孔子的降临，“天非欲救东周之乱而令子生，实欲令其籍《春秋》受天命，以救万世也。”[16]（此段引文未觅得原文，权以译文代之。——译者）

传统古文学派塑造了一个理性的、历史的孔子形象，刘逢禄和整个新今文学派与此相反，他们竭力强调的是孔子的生平和言论的预言性意义。刘逢禄虽企图借此提出新的政治要求，实际上却是旧瓶装新酒，只是与谶纬预卜吉凶术密切结合的汉代儒学今文学派的天下观而已。东汉公羊学派首领董仲舒声称，《春秋》末章记述的获麟一事，即是孔子临死承受天命之兆：

“颜渊死，子曰：‘天丧予。’子路死，子曰：‘天祝予。’西狩获麟，曰：‘吾道穷，吾道穷。’”[17]

说孔子是无冕之王，是一个有其实而无其名的君主，无异于肯定他是在混乱和衰微之时为天所选中，前来接受天命为后代创制新政制的人。此处强调的显然是儒家理想的两个主要方面之一，即“外在的”和有关体制的一面（“外王”），这就是相对于自宋代以来备受重视的“内在的”求圣一面（“内圣”）而言的。把孔子奉为理想的君主，就是强调“君子”对于治理当时社会秩序的积极参与。这种精神在19世纪末维新派文人身上的体现，就是在西方影响下

产生的知识分子“介入”的近代观念。

有了前面的铺垫，现在需要回答的显然是这样一个问题：源起于汉代的天下观何以能接纳代议制之类纯属西方的政治概念？正如张灏所指出，只是到了19世纪的最后二、三十年，对于传统体制有效性的怀疑才开始悄悄地从周边向中央发展，进而“不仅怀疑这个体制的运作效率，而且怀疑它在伦理上的合理性。”[18]天子位于世界中心，向所有角落辐射其权威，这种最高权力观念也开始遭到新型代议制模式的挑战。

新今文学派和法家精神

清末新今文学派发现，西汉公羊学派熔礼与法于一炉，法的效力及于一切，唯一能与之抗衡的，是礼所独具的权威，这一发现可视为新今文学派的另一主要之处。法之所以威力无比，原因在于法不容许例外。礼依据人的地位、人际关系的性质以及社会环境等因素作不同的处理，从而使法的冷峻有所减弱。鉴于法家在汉初官方思想中起着决定作用，当时的公羊学派便在《春秋》中探寻微言大义，作为决断狱讼的参考，由此而将法与《春秋》联系起来。公羊学派认为，孔子对《春秋》所作的随意性解读，旨在对该书所涉及的人与事进行道德判断即“褒贬”。这种想法实际上正是《公羊传》中所有注释的基本思想。于是，人们就可以借助诠释，从《春秋》中得到一种隐含的道德判断信息，还可以借助这种诠释“决事比”即比附前例以取决今讼。事实上早在西汉，公羊学派就已提供了解决争端的办法。例如，据说董仲舒的《春秋决狱》记载着二百三十二则依据解读《春秋》前例而作出决断的案例。作为一个大儒，董仲舒似乎重礼轻法，以牺牲法的一视同仁来迁就礼的伦理价值，因而在他看来，为儿子免遭惩治而隐瞒其罪的父亲，因丈夫对其母不孝而杀之的妻子，都不应受到谴责。

公羊学派这种独特的解读，使《春秋》成为一部名副其实的历史、伦理和刑律先例大全。东汉的何休承袭了这种解读传统，清代的刘逢禄则“重新发现”了何休，并尊其为“学海”。阮元（公元1764年—1849年）创建于1820年的声名卓著的书院，即以“学海”为名，称“学海堂”。1868年，“学海堂”要求学生对下述试题作出回答：

“《公羊传引汉律考》：五经之有《春秋》犹法律有断令。何邵公解《公羊传》多引汉律以证其说。”

其中一份考卷[19]表明，优秀的答卷称，《春秋》乃“圣人之刑书”（宋初邵雍语），清朝刑律可与《春秋》中的先例比照，犹如何休等汉儒所为。此事表明，在广州这个西方影响下的沿海城市里，直至1898年戊戌变法的前一代人中，“法学”与“经学”之间依然存在着“内部对话”关系。不过，此事同时也表明，与19世纪初今文学派重新出现有着密切联系的维新思潮，尽管仍以典籍为其根基，却努力正视当时的现实。就此而言，与托玛斯·麦茨格（ThomasMetzger）的断言相反[20]，引自典籍特别是引自《春秋》的“例”，在清末并非仅仅被理解为以古法处理今案的“例”，而是提出了如何解释当今典型局势的问题。《春秋决事比》的作者龚自珍（公元1792年—1841年）是刘逢禄的主要弟子之一，此书书名就表明它与董仲舒的《春秋决狱》不无关系。然而，正如热罗姆·布尔贡（Jerome Bourgon）指出，确切地说，这是“从《春秋》归纳出来的标准和清代施行的标准，特别是与清代刑律载明的标准之间的比照。”[21]龚自珍与刘逢禄一样强调礼与法的联系：

“或问之曰：任礼，任刑，二指孰长？应之曰：刑书者，乃所以为礼义也；出乎礼，入乎刑，不可以中立。”[22]

新今文学派认为，刑律与礼仪的目标相同，那就是在适应时代和习俗变化的同时保存人文价值。在龚自珍看来，孔子编撰《春秋》的重要动机，便是使建立在人际等级关系基础上的儒家伦理观念(父子、君臣、夫妇等等)，能够适应时代变化。我们不难从中看出“权”(审时度势)这个古老主题的再现和发展。公羊学派的这一中心思想无需借助其他概念，便足以显现其将儒家伦理和法家制度，礼与法、典籍与历史融为一体的主旨，它同时也充分地反映出东汉时期那种可以称作“儒学之法律化”或“法律之儒家化”的现象[23]。

在整个19世纪，具有改革精神的文人和官员进一步阐发了这种将儒家学说与法家实践结合起来的思想，他们无法不承认，古老的药方不可能解决人口剧增、官僚腐败和异族入侵等严重问题。正因为如此，新今文学派终于对始终萦绕在文人—官员脑际的“经世”思想给予认同。“经世”思想既非创新，也不是固有思想的复活，它所体现的是一种传统，是清初以来在日常事务(治水、剿匪、修历等等)的管理中始终得到承袭的传统。

我们看到，这种对于实务的关注与受到今文学派启示的改革精神，在魏源身上结合起来了。魏源与龚自珍同是刘逢禄的弟子，接受了公羊学派的教育。但是，魏源又以其许多论述实际问题的著作而著称，诸如海防、税收、官盐、水利工程等等，以致被某些人视为法家。如同许多奉黄宗羲、顾炎武等17世纪思想家为宗师的“经世”派学子一样，魏源也强调儒家的要求与政治和行政实践之间的关系。他在写于19世纪20年代的《皇朝经世文编》(此书是论述清代“经世”问题的文集，在知识界影响巨大)的序中写道：“天下兼有财权而无王道者有之，王道独行而无财权者迄未见也。”(此段引文未觅得原文，权以译文代替。——译者)魏源还进一步阐发了变革不可避免以及变革必然导致制度改革的思想：

“三代以上，天皆不同今日之天，地皆不同今日之地，人皆不同今日之人，物皆不同今日之物。……宋儒专言三代，三代井田、封建、选举必不可复，徒使功利之徒以迂疏病儒术。君子之为治也，无三代以上之心则必俗，不知三代以下之心则必迂。”[24]

与“经世”派密切结合的新今文学派，抽去了“典籍蕴含着永恒真理”这种古老认识的全部实质，相反却为变革思想注入了现实的内容，所以说，他们实际上所怀疑的是历来所有儒家赋予典籍的圭臬性质。典籍既然可以怀疑，一切便可以怀疑，帝制为何不能怀疑呢？

康有为与今文学派维新思潮的顶峰

将日趋激进的新今文学派思潮变成实际政治改革的强大而具体的推动力，这一任务落到了康有为（公元 1858 年—1927 年）[25]的头上。为此，康有为从推动今、古文之争入手，将数代人之前由刘逢禄挑起的这场经文之争推至顶峰，把中华帝国体制上的一切弊端，特别是无力抵御西方侵略这一点，归咎于古文学派。到了康有为生活的时代，要想获得拯救中国于全面崩溃的一线希望，当务之急就是重新审视古老的传统。于是，当康有为在 19 世纪 90 年代终于让光绪皇帝听到了他的呼声时，新今文学派在政治上达到了顶峰。

康有为在写于 1891 年的《新学伪经考》[26]中，以空前激烈的言辞全面指斥古文学派。他认为，古文学派的正统观念从来都是一切改革精神的绊脚石，这种观念的唯一后果就是使中国的思想传统变得僵化和苍白。如同其前辈刘逢禄、龚自珍和魏源，康有为对刘歆的攻击很大程度上是以重现汉代以前的典籍原貌作为支撑

的，他指斥刘歆为了诋毁真经即今文经，不惜恣意拼凑《左传》和《周礼》，使之成为古文学派的两大支柱。他在《新学伪经考》篇首写道：

"始作伪，乱圣制者，自刘歆；布行伪经，篡孔统者，成于郑玄。阅二千年岁月日时之绵暧，聚百千万亿衿缨之问学，统二十朝王者礼乐制度之崇严，咸奉伪经为圣法，诵读尊信，奉持实行，违者以非圣无法论，亦无一人敢疑者。"[27]

作为一个面对西方挑战的中国知识分子，康有为深感必须尽快重新审视中国的全部文化传统，而这件事应该从头做起，也就是说应该从孔子这位"先师"入手。发表《新学伪经考》之后，他又写了《孔子改制考》[28]。在这篇文章中，他依照自己的方式重新解读并修正了孔子的著作，将今文学派心目中的形象赋予孔子，把他描绘成一位现代意义上的进步派：

"然以诗、书、礼、乐、易为先王周公旧典，春秋为赴告策书，乃刘歆创伪古文后之说也。歆欲夺孔子之圣而改其圣法，故以周公易孔子也，汉以前无是说也。汉以前咸知孔子为改制教主，知孔子为神明圣王。……何在？曰：在六经。六经皆孔子所作也，汉以前之说莫不然也。[29]

就训诂史而言并非无懈可击的这种做法，为的是要把全部中国传统重聚在孔子身上，不过，为了使孔子能与世界上其他宗教领袖一争高下，康有为把孔子搞得面目全非了。因此，《孔子改制考》序中的孔子，显出一副神秘莫测的模样，不仅具有政治改革家的特征，而且像是菩萨、基督或穆罕默德那样的教主：

“天既哀大地生人之多艰，黑帝乃降精而救民患，为神明，为圣王，为万民作保，为大地教主。生于乱世，乃据乱世而立三世之义，而垂精太平；乃因其所生之国而立三世之义，而注意于大地远近大小若一之大一统。”[30]

可以看出，康有为在这里随意地借用汉代谶纬的手法，利用今文学派迷信色彩甚于理性色彩的特征，故意将儒学描绘成一种宗教，借以击碎基督教的影响。如同把孔子尊为有史以来最伟大的圣人和改革家那样，康有为显然认为自己也具有智者的一切特征，他的志同道合者则称他为“孔教之马丁·路得”[31]。这种做法虽然与康有为本人的意图大相径庭，但是，把孔子抬举为一种新宗教的先知，事实上却是对中国文化传统的非儒化，而且是在带有宗教色彩的全天下只有一个君主的观念中，把孔子置于中心地位的最后一次努力，此后的改革家们则再也不把任何宗教色彩涂在他们的政治理论上了。

世界主义与民族主义

意味深长的是，每当康有为致力于“表述”西方自由主义政治理论概念时，总是不由自主地求助于今文学派传统。例如，他把汉代的天人合一观念与个人自由、平等和民主这类概念相提并论，把今文学派的基本上是循环往复的历史观念解释为直线发展型的进化论，从而使传统的儒家思想呈现出一种向往未来进步的新面貌。他以这种办法把古老典籍中的“太平世”说成是全人类进步的目标[32]，而要实现这个目标，必须建立代议制和君主立宪制。

有迹象表明，从 18 世纪中叶起，中国人反满的“种族民族主义”就逐渐为反对西方帝国主义列强的新型民族主义所取代。正如约瑟夫·列文森 Joseph R. Levenson 所指出，在中国人的传统观

念中，中国的疆域即为“天下”，中国便是世界，它组成了一个完整的物质和精神世界。这种传统观念难以支持新型的民族主义，因为新型的民族主义是建立在中国只是世界上众多的民族之一这个认识基础之上的[33]。一般地说，对于以今文学派作标榜的清末维新派来说，首要任务是确立起一种包容世界所有民族的世界观。尽管当时许多思想家意识到，有必要建立起一种民族大家庭的感情，但是他们似乎并不认为民族主义本身就是奋斗目标。康有为在进一步发挥刘逢禄对《春秋》的解读时，表露出一种以世界大同为理想的文化主义倾向：

“人人皆天生，故不曰国民而曰天民；人人既是天生，则直隶于天，人人皆独立于天，人人皆独立而平等。”[34]

康有为这段对《孟子》的评语，体现了他远及全世界的视野，这说明他绝不是狭隘的民族主义者。张灏指出：“在 1898 年戊戌变法的关键时刻，梁启超在写给老师(康有为)的信中提醒说，不应因采取政治行动而忘却他们的最高目标，他们的目标不仅仅是维护中华民族，而且是向全世界传布孔子的道德和精神教诲以及救世。”[35]梁启超在《说群》一文中写道：

“有国群，有天下群。泰西之治，其以施之国群则至矣，其以施之天下群则犹未也。……太平之世，天下远近大小若一。”[36]

梁启超用作依据的正是刘逢禄和康有为引用过的那些典籍：“孔子之作《春秋》，治天下也，非治一国也，治万世也，非治一时也。”[37]同样因受康有为的影响而怀抱世界主义的还有谭嗣同，他认为只有以儒家的仁心来对待社会政治问题，《公羊传》等典籍中描绘的“太平”盛世才会与自由平等俱来，那时再也不会有民族间

的歧视与分裂。然而,将遥远的世界主义理想与眼前的民族主义结合起来,办法是现成的。汪荣祖说,许多维新派"鼓吹的是改造中华这个民族国家,向往的却是将来实现世界大同,将所有的民族联为一体。维新派心目中由渐变和进步构成的进化图象的最终目标便是世界一体。……承认目前各国交恶这一现实与希冀将来会有一个普遍和平的美好世界,两者完全彼此相容。"[38]

19世纪90年代是新今文学派的政治黄金时代,"百日维新"流产以后,今文学派虽然因在中国历史上首倡宪政而在知识界尚有一定威望,但作为一支政治力量,却已是明日黄花了。康有为依然眷恋着今文学派的信念,他的弟子梁启超却终于明白,中国只有与儒家传统彻底决裂才有出路。他于1902年声称,而立之年他放弃了关于"伪经"的争论[39],并且规劝读者莫再眷恋典籍。马克·埃尔温认为"中国学术界与经文儒学割断联系的第一部重要著作是《新民说》"。此书系梁启超于1902年至1903年间写成。埃尔温认为,此书"大体上可以看作经文儒学死亡的标志,也就是说,经文儒学已经丧失了自我再生的能力,再也不是受教育人群的信仰和价值体系,因而也不是此后中国革命思想的催生剂。"[40]

维新与革命之间的今、古文之争

维新思潮连同新今文学派的世界主义在遭受彻底失败之后,主张变革的人别无选择,只能将维新精神激化为革命和民族主义思潮。恰如列文森所说,"当文化上再无文章可做时,民族主义便登上了中国舞台。"[41]此时必须清醒地看到,中国不再是独自存在的"天下",而是众多的国家之一,中国的传统价值观今后将被视作暴政而成为批判和揭露的对象。

因此,康有为的政治改革和新今文学派对儒家典籍的解释,便遭到了年轻一代知识分子的批判,章炳麟(公元1869年—1935年)

便是其中之一。章炳麟自幼受17世纪明朝遗臣反满思想的熏陶，认为清朝政府不但是异族对多数人的统治，而且是一个实行政治压迫的政权。他在很大程度上借助今、古文之争来反对康有为的主张，1899年他写了《今古文辨议》[42]，驳斥廖平（公元1852年—1932年）的今文学派立场。明眼人自然知道，此文矛头所指实际上是康有为[43]。同年他又在维新派的《清议报》上发表《儒术真论》，指名攻击康有为和谭嗣同。

在章学诚之后一百年，章炳麟再次祭起古文学派的旗帜，针对廖平的论点大声疾呼，声言典籍所记不是虚构和预言而是历史。而廖平则认为"典籍所述均为抽象，并非真实历史"，甚至说《春秋》不是鲁国的编年史，而是对当时世界的陈述，例如，郑代表中国，秦代表英国，鲁代表日本等等。章炳麟恰恰相反，他谴责今文学派为证明典籍能预示未来而求助于谶纬之说，他同时还指出，被儒家一致认定为唯一孔子亲撰的《春秋》，实际上是在鲁国史官左丘明的史料基础上编就的。章炳麟的这些看法表明，他与清代古文学派一样，关心典籍的真伪甚于微言大义。典籍的神圣光环最终被章炳麟摘掉了。

章炳麟在反驳其前辈的今文学派信条时，为了更有力地否定孔子的圣人形象，对刘歆给予高度评价，说他是中国经文史上最了不起的学者。在他写于1900年的《訄书》的修订本中，孔子没有受到什么恭维，此书以后各版一如既往。在他写于1900年的另一部重要著作《诸子学略说》中，孔子被描绘成一个寡廉鲜耻的投机文人。在他辛辣的《驳孔教议》一文中，儒学被描述成一种反对明确表达思想，把自私和虚伪当作道德推崇的宗教。如此激烈的攻击，构成了1919年"五四运动"无情亵渎孔子的先兆，它表明康有为式的儒学破产之后，中国的唯一出路就是彻底摒弃传统的宇宙和政治观念，为此就必须砸碎以孔子和典籍的神圣性为中心的文化价值观。

结束语

于是，转了一圈之后又回到了原地：当年为皇帝所独尊的古老儒学构成了中华帝国的思想基础，而这种儒学再度振兴之日，竟然就是帝国覆亡之时。值得思考的是，今、古文之争一旦洗去了政治色彩，究竟给我们留下了什么。顾颉刚是一位现代历史主义的代表人物，可是，他在今、古文之争中也没能完全超脱政治。在他的传世之作《古史辨》序中，他一方面承认自己也受到了《孔子改制考》的影响，一方面从学术批评角度表示对“今文学家”很不赞同。他写道：

“我觉得他们拿辨伪做手段，把改制做目的，是为运用政策而非研究学问，他们的政策是：第一步先推翻了上古，然后第二步说孔子托古作六经以改制，更进而为第三步把自己的改制引援孔子为先例。”[44]

今、古文之争在20世纪中以不同的对抗形式再现在学术界。顾颉刚等学者认为古文学派是一种合理的“好”方法，胡适、冯友兰则认为今文学派是“坏”的、“迷信”的方法。司马迁于是成了两派之争的焦点人物，谁都想把他“拉”过来支持自己。刘师培（公元1884年—1919年）说司马迁是古文学派，杨向奎说司马迁这位董仲舒的大弟子是汉初的今文学派[45]。在1964年出版的《中国哲学史新编》[46]中，冯友兰把这场争论中的古文学派说成是唯物主义者，把今文学派说成是唯心主义者。事情发展到这步田地，两派的对立竟然变成了一个衣架，谁都可以随心所欲地把任何说法挂上去。曾经吸引了众多文人墨客的一场争论，结局竟是这样，实在让人伤心！

这场以失败告终的争论给我们留下了一些思考。从许多方面看，戊戌变法精神可以视为中国知识分子“再度利用”传统遗产的最后一次重大努力。我们清楚地记得，西方影响开始在中国发生作用之前，由于“传统也是一种强大的乐观主义推动力”[47]，今文学派的观点曾作为“传统潜力的开发和对它有力的肯定”而被普遍接受，从而促使传统儒家更为迫切地希冀借用达尔文的进化论来实行“经世”。西方思潮在其中所起的作用，只不过是帮助今文学派把自己的进步观（以及救国思想），由循环往复变成直线发展而已。然而，这一飞跃似乎把儒学推到了它的弹性和吸收能力的极限，迫使它深感无奈，对于来自西方的价值观，既无力排斥也无力消化。传统思想非但没有得到捍卫，反而被击得粉碎，除了借鉴西方思想，别无他途。

在史无前例的体制改革中，儒家思想虽然被证明发挥了积极作用，但是，尽管它可以灵活地作多种解释，却无法与西方意义上的民族主义相容。看来问题在于必须对以下两者进行区别：其一是最终混同于政治保守主义的“文化意识”，它力图捍卫基本上是以儒家价值观作为判断标准的中国遗产；其二是新近涌现的“民族主义情感”，它力主增强国力，抵御异族的蹂躏，然而，为此却又不能不大量借鉴西方（不仅要借鉴西方的科学技术，还要借鉴西方的理论）。这种新型的民族主义由于只能师夷以制夷，因而与固有的文化主义格格不入。康有为在他的政治维新行动中充分利用了今文学派的观点，这一做法值得注意之处在于：他竭力调和文化主义和民族主义，结果却既损害了前者，又损害了后者。一方面，在保守的文化主义者眼里，康有为对典籍的解释，尤其是把孔子说成改革家是对圣人的亵渎，应予谴责（康有为写于戊戌变法前几年的著作一概遭禁）；另一方面，戊戌变法失败后站在前列的坚定而强硬的维新派，同声斥责康有为的世界主义理想，而康有为却声称世界主义理想来自《春秋》所包含的“文化主义”观念。至此，我们不妨

这样想:若从思想方面寻找戊戌变法失败的原因,康有为徒劳地企图调和不可调和的东西,也许是其中之一。

康有为的失败使我们大惑不解,因为中国文人当时所期待的正是不久之前发生在日本的事。然而,以经文为由而从文化方向上寻找出路的结果,却并未出现一个具有活力的政治保守主义。看来,中国有异于同时代的日本,中国人没能从中找到一条出路。伊夫·谢弗里埃 Yves Chevrier 就此说了一句言简意赅的话:"传统的创新因传统而遭失败"[48]。究其原因,在于缺少一种防护装置,也就是说,帝制下现代体制的建立,没能辅之以儒家世界主义的制度化。康有为企图创立一种宗教的世界主义,可是,日本的先例表明,神化和宗教制度化与近代民族主义风马牛不相及。如果说,企图给政权涂上一层宗教色彩并不是康有为失败的原因,那么,真正的原因也许在于以下事实之中:处在国际政治环境中的中国皇朝,虽然终于被迫承认中国并非整个天下,然而在中国唯一能够被赋予普天下性质的东西依然是政治功能。中华文明有别于日本文明,日本的天皇虽然被奉为活着的上帝,但他却不是"天下"的中心。如果我们承认这确是中华文明的一大特点,那么,我们就能更好地理解,为什么清末的中国精英们才华横溢,气势逼人,热烈向往现代精神,但今文学派改革政治的愿望却以失败告终。[49]

【注释】

[1] 热罗姆·布尔贡(Jérôme Bourgon)、玛丽亚娜·巴斯蒂-布鲁吉耶尔(Marianne Bastid Bruguière)、伊夫·谢弗里埃(Yves Chevrier)、魏丕信(Pierre-Etienne Will)审阅了本文,并提出了有益的建议,笔者谨向他们致谢。文中不妥之处当然并不因此而不应由作者负全部责任。

[2] 马克·埃尔温(Marc Elvin)语,见其所著《经文儒学的垮台》(The Collapse of Scriptual Confucianism)载《远东史论文集》(Papers on Far Eastern History [Camberra]),41 卷,第 45—76 页。

[3] 参见艾尔曼《从哲学到文献学:中华帝国晚期思想与社会变化状况》

(From Philolsophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China),坎布里奇(马萨诸塞州),哈佛大学出版社,1984 年,第 23 页。还可参见同一作者的《典籍、政治和亲属关系:中华帝国晚期常州派今文家》(Classicisms, Politics and Kinship: The Ch'ang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China),伯克利,加州大学出版社,1990 年,第 xxiii 页。

[4] 热罗姆.格利德《近代知识分子与国家史》(Intellectuals and the State in Modern China: A Narrative History),纽约/伦敦,自由出版社/麦克米伦出版公司,1981 年,第 52 页。

[5] 张灏《危机中的中国知识分子:探索秩序和意义,1890—1911》(Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890—1911),伯克利,加州大学出版社,1987 年,第 10 页。

[6] 此处采用约瑟夫·列文森(Joseph R. Levenson)的说法,见他的《孔夫子的中国及其现代命运》(Confucian China and its Fate),伦敦,罗莱杰和科根·保罗出版社。本文在结束语中还将谈及这一说法。

[7] 张灏,前引书,第 182 页。

[8] 关于这一点,参见麦克尔·奈伦(Michael Nylan)的文章《汉代今/古文之争》(The Chin-wen/Ku-wen Controversy in Han Times);同时参见汉斯·范埃斯(Hans Van Ess)的文章《二十世纪是否把今/古文之争搞错了?》(The Old Text/New Text Controversy" Has the 20th Century Got It Wrong?),两文均载《通报》(T'oung Pao)80 卷,1—3 期,1994 年,第 82—144 页。

[9] 关于何休和东汉今文学派,参见拙著《汉代儒学研究,典籍诠释传统的形成》(Etude sur le confucianisme Han. L'élaboration d'une tradition exégétique sur les Classiques),巴黎,法兰西学院,高等汉学研究所,1985 年。

[10] 关于《春秋》文本及其注释的历史,参见拙文《春秋、公羊、谷梁和左传》(Ch'un ch'iu, Kung yang, Ku liang and Tso chuan),收入麦克尔·洛伊(Michael Loewe)主编《古代中国文献书目指南》(Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide),伯克利,古代中国研究会和东亚研究所,加州大学,第 67—76 页。

[11] 关于常州学派,参见注 4 所引艾尔曼的《典籍、政治和亲属关系》。

[12] 章学诚的《文史通义》即以此四字开篇。

[13] 参见他的《左氏春秋考证》，此书出版于 1805 年，后收进《皇清经解》，广州学海堂，1890 年，卷 1294—1295。还可参考黄爱平《刘逢禄与清代今文经学》，载《清史研究》，1995 年 1 期，第 102—110 页。

[14] 托玛斯·麦茨格(Thomas Metzeger)用三角关系来比喻清代的权威观念："君主拥有最高权威，君子作为伦理道德的优秀体现者，对前者起着抗衡作用，典籍的权威则居高临下地监视着君主和君子。"见《逃出困境：新儒学与中国渐进的政治文化》(Escape From Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture)，纽约，哥伦比亚大学出版社，1977 年，第 179 页。

[15] 刘逢禄议论何休的文章对其同时代人影响极大；参见其《春秋公羊经何氏释例》，收入《皇清经解》，卷 1280—1289；又见其《公羊春秋何氏解诂笺》，同上，1290/1a—2a。

[16] 《春秋论》，见《刘礼部集》，1827 年，3/20a。

[17] 苏舆《春秋繁露义证》，收入《新编诸子集成》，北京，中华书局，1992 年，第九章，第 137 页；此段文字还可参见《春秋公羊传·哀公十四年》和《论语》第十一章第八节。

[18] 张灏，前引书，第 5 页。

[19] 此件存《学海堂四集》，10/13a，广州。参见艾尔曼《学海堂与广州今文学派之兴起》(The Hsueh-hai T'ang and the Rise of New Text Scholarship in Canton)，载《清史问题》(Late Imperial China)，4.2，1979 年 12 月，第 51—82 页；又见《典籍、政治和亲属关系》，第 269—270 页。

[20] 参见《逃出困境》，第 187 页。

[21] 法国高等社会科学学院未出版博士论文《沈家本和清末中国法律》(Shen Jiaben et le droit chinois à la fin des Qing)，第 498 页。公羊学派的这一面貌，引起了 19 世纪下半叶一批法学家的兴趣，布尔贡对此作了详尽的描述。

[22] 《龚自珍全集》，上海，上海人民出版社，第 233 页。

[23] 参见瞿同祖《中国法律与中国社会》(Law and Society in Traditional China)，巴黎穆东出版社，1961 年，第 278 页，书中谈及"法律之儒家化"。还可参见拙著《汉代儒学研究》第 183 页及以下各页，以及拙著《汉代文人的地位》(Le statut des lettrés sous les Han)，此书收入即将出版的《传统与创

新:中国和日本思想史概述》(Tradition et innovation. Regard sur l'histoire intellectuelle de la Chine et du Japopn),蒙特利尔,蒙特利尔大学出版社。

[24]《魏源集》,北京,中华书局,1976年,上册,第47—49页。

[25] 关于康有为,可参见萧权公《康有为与儒学》(K'ang Yu-Wei and Confucianism),载 Monumenta Serica, 18.1959,第96—212页;《近代中国与新世界,改革家和空想家康有为》(A Modern China and a New World:K'ang Yu-Wei, Reformer and Utopian, 1858—1927),西雅图,华盛顿大学出版社,1975年。

[26] 此书1891年出版于广州,先后于1894年、1898年和1900年三度被皇家列为禁书。由此可见,戊戌变法失败后此书仍被视为应予谴责的著作。

[27]《新学伪经考》,北京,中华书局,1956年,1988年再版,第2页。

[28] 此书于1897年出版于上海,如同《新学伪经考》一样,先后于1898年和1900年遭禁。

[29]《孔子改制考》,北京,中华书局,1958年,1988年再版,第243—244页。

[30] 同上书,第7页。康有为的这段文字借用了汉代一部谶纬书的说法。此书称,孔子的母亲梦见黑帝,遂产下孔子。因此,孔子非同于一般凡人,可视为圣人。

[31] 可参考梁启超《南海先生传》,见于《饮冰室文集》,上海,1926年,39/67a;谭嗣同《仁学》(1898年谭殉难数月后出版),见于《谭嗣同全集》,北京,三联书店,1954年,第55页。

[32] 康有为在其《大同书》中阐述了公羊三世说。此说称:《春秋》所述鲁国历史可分为三世,即孔子根据传说编撰的早期鲁国历史——"所传闻",孔子亲耳所闻的鲁国新近历史——"所闻",孔子亲见的鲁国当代历史——"所见"。东汉何休对此作了发挥,将孔子区分的前后三个阶段说成是人类社会发展的"三世":"衰乱世"、"升平世"和"太平世"。参见拙著《汉代儒学研究》,第207—240页。鉴于康有为将达尔文的进化论思想纳入传统宇宙观图象之中,夏洛特·弗斯(Charlotte Furth)便将维新派思想称为"进化论宇宙观";参见《从维新变法到五四运动的思想变化,1895—1920》(Intellectual Change:From the Reform Movement to the May Fourth Movement, 1895—1920),收入费正清编《剑桥中国史》第12卷《民国时期的中国,1912—1949》(The Cambridge History of China, vol 12:Republican

China, 1912—1949),1983 年,第 322—405 页。

[33] 参见《孔夫子的中国及其近代命运》,第 1 卷,第 99 页。又见瓦蒂姆·艾利塞夫(Vadime Elisseff)的文章《中央帝国、遥远帝国、无邻帝国》(L'Empire du milieu, empire lointain, empire sans voisin),载《第欧根尼》(Diogene),第 42 期,1963 年,4—5 月号,第 64—68 页。

[34] 《孟子微》,上海,1916 年,1/6b。

[35] 张灏,前引书,第 65 页。参见同一作者的《梁启超与中国思想的过渡》(Liang Ch'ich'ao and Intellectural Transition in China),坎布里奇,马萨诸塞州,哈佛大学出版社,1971 年。

[36] 《说群》序,见《饮冰室文集》,3/45b。

[37] 《春秋左传夷狄辨》,见《饮冰室文集》,3/49b。

[38] 汪荣祖《世界主义理想》(The Ideal of Universality),见保罗·A.柯恩和约翰·E.施雷克(Paul A. Cohen & John E. Shrecker)主编《十九世纪中国的改革》(Reform in 19th Century China),坎布里奇,马萨诸塞州,哈佛大学出版社,1976 年,第 150 页。

[39] 参见《清代学术概论》,第 26 节,收入朱维铮主编《梁启超论清学史二种》,上海,复旦大学出版社,1985 年,第 70 页。

[40] 《经文儒学的垮台》,第 64 页,第 72 页。不过,我们有理由设问,梁启超是否仅仅充当了"共鸣箱"(巴斯蒂在私人通信中使用的比喻),对别人尤其是严复在他之前所表达的思想给予响应呢?严复在他的文章中曾空前激烈地攻击传统,将它的神圣光环击碎。

[41] 《孔夫子的中国及其近代命运》,第 1 卷,第 104 页。

[42] 此文收入汤志钧编《章太炎政论选集》,北京,中华书局,1977 年,第 108—113 页。又见《国学概论》,台北,河洛出版社,1974 年,第 27—38 页。关于章炳麟,参见夏洛特·弗斯《贤哲—反叛者:章炳麟的内心世界》(The Sage as Rebel: The Inner World of Chang Ping-lin),见于《变革的极限:论中国在民国时期的各种保守主义选择》(The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China),坎布里奇,马萨诸塞州,哈佛大学出版社,1976 年。

[43] 有必要指出,康有为 1891 年的《新学伪经考》和 1897 年的《孔子改制考》,大量参考了廖平写于 1886 年的手稿《批刘篇》和《知圣篇》(总题为

《今古学考》),因而被指责为有抄袭之嫌。

[44]《古史辨》,1926 年,1982 年再版,上海,上海古籍出版社,第 1 册,第 43 页。

[45] 参见《经史斋学术文集》,上海,上海人民出版社,1983 年,第 113—138 页。

[46]《中国哲学史新编》,北京,人民出版社,1964 年。

[47] 伊夫·谢弗里埃语。他的口头和书面意见,促使我更深入地进行思考,大大有助于我写好本文的结束语。谨致衷心的谢忱。

[48] 他在此处借用了马克·埃尔温的提法。埃尔温认为中国缺少一种"创造性的保守主义";参见《双重否认》(The Double Disavowal),见大卫·古德曼(David S. Goodman)主编:《中国与西方:思想与行动者》(China and the West: Ideas and Activists),曼彻斯特/纽约,曼彻斯特大学出版社,1990 年。

[49] 长时段结构和境况对于个人抉择尤其是集体抉择的相对影响(例如在中国的文人生活和整个社会中,介于个人与集体间的各种中间团体内部),尚待估量。这种整体化方法的有效性,充分显现在被本文多次引用的艾尔曼著作中,但是用于清末的同类方法有待创立。

(译自《中国研究》(Études chinoises),1995,14/2)

[作者简介]

程艾蓝(Anne CHENG),1955 年生于巴黎。毕业于巴黎高等师范学校,获得英文学衔及汉学博士学位。曾在英国剑桥,中国上海复旦大学进行研究与教学,并多次应中国社会科学院邀请作为访问学者访华。现任法国国家东方语言与文化学院教授,目前主要研究方向为中国思想史和儒家思想。程教授已经发表了学术文章几十篇,主要译著有《论语》(Entretiens de Confucius, 1981),专著有:《汉代儒家研究:典籍诠释传统的形成》(Etude sur le confucianisme Han: l'élaboration d'une tradition exégétique sur les Classiques, 1985),《中国思想史》(Histoire de la pensee chinoise, 1997)。

太平天国运动失败至1906年改革期间中国的财政官制

[法]玛丽安娜·巴斯蒂
顾　良译

正如大家所知道的，在欧洲各国，近代国家的壮大与财政官制的发展相吻合，财政在司法之上架屋建构，并逐渐压倒后者。同欧洲的情形相反，中国的财政管理不但历史悠久，而且始终作为中央政权的一个基本行政和职能机构，与皇帝应负的经济责任联系在一起。更何况治国理财的思想符合自古以来的传统。《书经》中有关大禹的记述表明，早在史前时代，君主干预经济与建立十分复杂的赋税制度紧密结合[1]。此外，近代欧洲建立的财政体制，在中华帝国则很早就已经打下了基础。直到16世纪初才在欧洲各国普遍推广的年度直接税，在古代中国早已成为惯例。人们从《周礼》中可以隐约看到，国库和君主私产之间有着明显的区分[2]。这种区分于13—14世纪开始在欧洲建立，而在中国，自秦至清莫不如此[3]。人们得知，近代欧洲国家是通过阿拉伯旅行家和西西里诺曼王国向中国借鉴一些财政管理技术的[4]。

到了19世纪末，根深蒂固的中国财政管理，遵循2000多年的传统，始终充当国家机器的一个齿轮。从太平天国运动失败到1906年改革期间正是传统国家的最后发展阶段，也是财政开支急剧膨胀的时期。当时实行什么财政体制？财政管理怎样运作？财政部门在国家机器中的地位和作用如何？财政是否构成扩大国家

政权的一个极其重要的因素？本文将就以上问题作些说明，至于具体的财政收支状况以及国家如何通过财政影响经济等问题，这里且放过不谈。

财政官制：专业化程度不等的阶梯

同以往的各个时代一样，直到19世纪末，清王朝并没有单独设置衙门专门管理从中央到地方的全部财政事务，仅在府级之上才有专门的职司，如粮道、盐道、海关道、盐运使、布政使和户部。

这些上层职司的专业化并不十分严格。户部拥有与理财并无直接关系的其他职权，如对某些民事诉讼案的复审权。此外，户部在规范商业活动、保护林木和蚕桑或者在安排皇帝每年开春举行耕耘大礼等方面的职责[5]，与其说是财政部门的事，不如说是农商部门的事——农部是户部的别称。然而，户部的职守又过于局限，不能被认为是掌管财政和经济大权。总之，在许多方面，户部要会同其他衙门处理掌管财务：与都察院一起核查各省的报销账目[6]，与工部一起管理制币工场和榷关[7]。海关衙门设于1854年，自1861年起被置于总理各国事务衙门之下，仅把其账目知照户部而已[8]。

在各省的高官中，也仅有粗线条的职务分工。许多职司因几经变迁，兼具特定历史条件遗留下来的职责。例如，布政使除主持财务外，兼管本省所有下级官员的行政监督[9]。两淮盐运使同时负责地方防务；江南盐巡道、江西萍乡盐巡道、甘肃平凉盐巡道、山西丰滨盐巡道兼具道台和盐运的职责[10]。

然而，财政部门在实行中央集权的同时，条块分割又比别的部门更加突出。在内阁六部中，唯独户部和刑部的内部结构在一定程度上根据地理区划进行划分，户部的14个管省“清吏司”分别掌管各省的税收报表和账目稽核。

虽然名副其实的管理体制尚未形成，但国家的财政却是由一整套专门机构逐级进行管理的。为了进一步了解各机构的运作机制及相互关系，这里有必要对财政官制作一简要的介绍。

在北京，户部设两尚书和两侍郎，满汉各半，上有“管理户部事务”的一名大学士[11]。《钦定大清会典》对该职不作规定，通常在前任尚书中遴选，负责沟通该部与决策中心（即皇帝）之间的联系。

户部包括三种类型的机构设置：有的与其他各部官制相同；有的在其他各部也间或存在；还有一些则因户部具有特殊职能而单独设置。

第一类机构属于一般事务性机构，包括“司务厅”、“督催所”、“当月处”、“监印处”，以及档房（分为“北档房”和“南档房”），各具独立的职权，其中的某些职权，如八旗人丁、分发钱粮和核查各省收支账目，均属度支的专业职司[12]。

在中间这一类里，有“饭银处”[13]，受理各省解到的饭银，发放户部官员的养廉金[14]。“钱法堂”也可列入这一类，工部设有相应机构[15]。

相反，作为户部的专门机构，“三库”则应列入第三类[16]。这三个库房接受各省报解的绝大部分税银以及送抵北京的名产珍物，与庞大的“仓场衙门”（负责沿北运河解送贡粮、存入京城和通州粮库以及分发等事务）[17]一起，构成帝国的中央国库。

机构多变的“现审处”主持审理涉及旗人的地产诉讼[18]。“捐纳房”人员较多，收受购买官衔者的捐纳和颁发相应的执照[19]。但户部真正的骨干部门却是14个管省“清吏司”。除登录和核查其管省的田赋账目外，每个“清吏司”还分管有关财政管理的一般事务，各司的管辖权限大小不等。例如，浙江司负责拟定全国人丁数和粮数的年度报告，而每年的丰歉状况却由四川司提供；福建司主管赈灾；山东司主管盐课；云南司主管漕运[20]。

主管一省钱粮收支和藩库，解送北京或支应邻省协饷的长官

为藩司[21]。藩司应定期向户部递送财税报告及有关统计资料，交14个主管清吏司审查。除一个由几名实缺官员[22]组成的班子辅佐外，藩司还根据特殊的才干自行选聘幕客，专职处理某些事务，被委用者另有书吏和贴写相协助。除藩库外，藩司衙门不设真正的技术性机构。

至于满洲地区，盛京户部系清军入关前遗留下来的政治机构[23]。其任务是收取皇庄钱粮及各种杂税；查核东北旗地面积和征税，支付留驻沈阳的文武官员的俸禄；审理当地的民事诉讼。盛京户部在履行以上职责时，享有充分的自主权。但当地一般田赋示属盛京户部管辖，田赋由地方官员征收，直接解送北京，账目则由山东司复核。盛京户部因而只是一个职权有限的地方机构，相当于一省的藩司，不能与北京的户部同日而语。

在省一级以下，道台的财政职权只限于特定的税务领域：盐课、漕粮或海关。这些职权可以是专职，也可以是兼职。在后一种情况下，其职权通常仅涉及本省的部分辖区。

五个产盐省设盐运使，九个产盐省设盐法道[24]。这些官员负责某个地区食盐专卖收入的登录入账、征收盐税、监督食盐的运销以至生产。他们不但配备若干名副职，而且属员众多，因而盐运使或盐法道的衙门一般比藩司衙门所用的人还多。

负责漕粮征收、转运、保存、核查事宜的13名粮道分驻12个省[25]，8名受漕运总督管辖，其他几名受有关各省的督抚管辖。他们的法定属员在地方上主要负责向北京督运漕粮和从事巡防，不具名副其实的财政职能[26]。

分布在9省的26个户关对国内贸易和沿海贸易征收关税，16个系兼职(主职往往是分巡道)。其他10个是专职，职权和衔名各异。事实上，京城的3个关所由一名“钦差大人”指挥，外省的6个关所分别受“海关监督”管辖(3名主事官的任命需经皇帝批准，另外3名由户部直接任命)。天津关的主管是直隶藩台手下的一名

“海关道”[27]。户关不另设实缺官职，仅由众多巡检、监察、书办、帮差等低级办事人员所组成[28]。

在省、道以下，府和县的众多职守之一正是理财。

在一些府治（以及相当于府的州治，如直隶州），知府有时委托佐官专门掌管财税事务[29]。除开以上这些必须由7至5品官出任的官职外，另有一些低级佐杂专门从事财税管理，他们是“库大使”、“仓大使”、“税课司大使”、“宣课司正大使”、“宣课司副大使”、“宣课分司大使”、“盐茶大使”、“关大使”[30]。每个府治不一定全都设置这些官职，他们的人数因地而异。他们的任务是协助知府处理有关财税事务，即核查各县的账目，撰写有关全府的税赋报告，对某些商品征收捐税，掌管本府的收益和账目[31]。但具体工作实际上是由以各种名义为府衙门服务的、没有品级的胥吏完成的。

与知府不同，知县没有佐官协助他全权处理财务，因而他们比知府更多地依赖衙门胥吏完成各项财税事务。与中央政府相似，府县官署分设6房：专管财务的一房称为“户房”或“户粮房”，一般下设“库房”，负责征收钱粮、支付俸禄和登记入账。这在县官卸职办理移交时极其重要。“仓房”的任务是管理粮仓，发放济赈，向牢狱、驻军和驿站供应粮食草料和接待过境官员。在所谓“旗地”较多的地区，增设“户旗房”，专门负责旗人田庄的税赋，有时兼管铜钱的查验事宜[32]。

“户房”由“典吏”和“贴写”所组成。“典吏”的人数由吏部确定，“贴写”则由督抚举荐[33]。他们在知府或县令专管财税的2至3名“长随”[34]的监督和协调下工作。“长随”为“钱谷”师爷收集必要的材料，而后者则监督钱粮的收支和解送，并起草职官所需的各项财税报告。

与选自普通百姓的“长随”不同，“钱谷师爷”系儒生，由其社会地位所决定，他们比衙门的其他人员更加接近职官。但他们也是

职官聘用的私人，故称“幕友”、“幕宾”或“师爷”，地方官都收罗一批幕宾，处理任内的技术性事务。这些儒生除能写一手好文章外，还通过个人钻研，受有经验的前人点拨，或因在衙门办事久经锻炼，具有高人一等的专门行政素养。在一些重要的县里，有时由几名幕宾共同负责钱粮事务，他们的名称分别是“徵比”（征收税款）、“钱粮总”（主管田赋）、“账房”（管理账目和出纳）[35]。

这些私人秘书能干练达。考虑到与职官的私交，他们办事比较正派，从而使财税机制的运作保持起码的连贯和稳定，有助于国家财政的稳定。

财政机制的运作：调节多于统一

上述各级机构又怎样进行国家的财政管理呢？

为了说明19世纪末清朝财政机制的运行特点，我们将把常例和特例区分开来。所谓常例是指早在谕旨和法规中作出了规定，并有先例可循的各项经常性和临时性事务，如征收田赋、盐税、杂税和专项捐税，确定国家的日常开支，划拨特定税款的进项和支应，决定各项公款开支的付款方式和铸造货币，记账、查账以及提供有关财务报告。在户部行政术语中，以上这些事务绝大多数属于“常例”的范畴。

至于特例，这里说的是开征永久性附加捐税，应付新增加的永久性公共支出。就本文涉及的时期而言，即太平天国运动末期至1906年改革期间，特例主要包括以下事项：开征“厘金”，海关收入，洋务支出，外债的借贷和偿还，支付战争赔款。户部把这些收支一概列入“新增”项目[36]。

在财政常例和一般行政管理方面，各级财政机构所起的作用主要是对下级进行监督检查，而不是发号施令。官员们在公文和私人记述中确指这种上下级关系时，往往使用“督察”、“视”、“核”、

“稽”、“监督”、“监察”等语汇。这些语汇没有确切的定义，只是意味着对下级的工作和行为多少负点责任而已。责任的大小则根据在下级官员犯有过错时，上级官员连带受到处分的严重程度而定[37]。

赋税的法定额度有常额，一经确定即不再变更。根据固定份额或既定先例征收的每一笔税款都有预定的用途。税金的收纳、入库、解送和存放以及记账、复核等程序，都有法规细则作出规定[38]。

修改税收法规需经皇帝认可。户部虽然名义上起着为君主提供财政咨询的作用，却很少主动提出修改税法的建议，即使有所建言，一般也仅仅涉及京城，户部扮演京城“出纳总管”的角色。税法有时根据“军机处”的意见进行修改，但在更多的情况下，建议来自地方大员。

试举田赋的情形为例。王业键的考证表明，从 18 世纪中叶起，各省田赋份额基本保持不变，与明末在土地丈量基础上确定的应征地亩数大体持平。可是，在固定税率基础上追加的捐税却经常变动。由于与太平军作战的军事需要，财税大权逐渐从县级转移到省级，也就是说，各省藩司依仗督抚的支持，决定财政方针，最后再报请朝廷批准。户部只是作为皇帝的顾问，对地方大员的奏折提出意见[39]。此外，各省督抚在太平天国起义后新定的田赋计征率虽然取得了朝廷的认可，但它们并不被纳入地丁定例的范围。户部于 1884 年颁布的财政法规[40]以及 1883—1889 年间修定的《钦定大清会典》对此都不作记载。结果是各省地方官呈递的年度财政决算继续按照业已失效的旧规章办事，仅仅列举根据旧份额征收的税金，而把实际征税额隐瞒不报。因此，户部也就在体制上丧失了对定额外追加捐税加以控制的任何可能。

省级当局在开征田赋附加税方面逐渐取得的主动权也扩展到又称“杂税”的其他捐税。对各类商业经营以及房地产交易、酿酒、

赌博等活动征收捐税，最初只是某些聪明的地方官采取的权宜之计，后来才经藩司和督抚认可，加以普及推广[41]。

每当户部敢于在税制改革问题上提出自己的意见时，总要遇到督抚方面的抵制。1884年秋季的情形就是如此。当时，户部为应付军事开支提出了24项措施，这份奏折遵照圣旨转发各省督抚执行[42]。各省督抚立即作出强烈的反应。户部的大部分建议均遭拒绝，各省批评的论据虽然不尽相同，但他们的主张却无不是要税收额度低于户部的建议，而且征收方案要由各省自行确定[43]。

这个事件很能说明中央和地方各级之间的财政权力关系。事实上，户部方案决不是临时应付的孤立措施，而是阎敬铭1882年3月13日出任户部汉尚书后推行全面整顿财政和增加财政收入计划的组成部分。正是在1882年，成立了由16名成员组成的委员会(满汉各半)，负责修订有关各省财政报销的法规条例。经朝廷同意，该委员会调阅了“北档房”的案卷，各省的财政报表当时都在“北档房”汇总，那里清一色全用满人，是为摸清国家家底得天独厚的唯一场所。委员会接着还要求督抚在户部委派的专员的帮助下，彻底清理1880—1881年间的收支账目。据此整理的84本资料汇总和9本账簿随后报送朝廷。在以上调查和各省呈报的基础上，便重新制订了财政报销规章制度，并于1884年公布实施[44]。

值得指出的是，户部的24项税制改革措施原已奏准，因督抚反对，朝廷又撤回成命，这充分说明了户部的无能。尽管如此，各省督抚并不真想篡夺户部的权柄。他们没有提出适用于全国的任何统一措施，只是在本职范围内提出一些具体的实施方案，更何况他们毕竟同意对本省的税负略加提高。我们可以认为，这是所谓权力分散的一个表现形态。事实上，最终的决策还是在中央，即要由朝廷核准，但决策的实质内容却由中央以外的各级地方政权自行确定。这种分权关系在户部改革税制的其他尝试过程中也屡见不鲜[45]。

事关常例的财政管理，创议权虽然并不集中在中央，但中央至少还进行必要的检查和稽核；而在事关特例时，情况显然就大不相同了。无论是征收厘金、洋务开支或者借外债，总是先由督抚倡议，一旦造成既成事实，再报朝廷批准[46]。

经过朝廷三令五申，必要时辅以严肃处理，各省从 1892 年起才在借外债以前，先向北京请示报批。在户部的推动下，总理衙门声明，如所借外债未经朝廷批准，将对外国债权人可能提出的控诉不予受理[47]。尽管如此，由于各省可以自筹资金，地方在洋务开支方面仍然保留一定的自主权。户部虽然极力控制地方当局乱借外债，但始终未能把签约权抓到自己的手里。就我们所研究的这个时期而言，户部仅在 1905 年直接经手一笔 100 万英镑的借款。在绝大多数情况下，借款仍由地方督抚或官办企业出面接洽，而巨额借款则由总理衙门谈判签约。

至于厘金的征收，户部也逐渐取得一定的管辖权，但对收支账目概不问津，更谈不上从中得益。从 1869 年开始，各省定期向户部送呈报告[48]。到了 1884 年，厘金被列入“新增征收”项下，各省从此必须送呈年度报告，然而，厘金收入仍以 1881 年确定的数字为参数，充当资金配额的基础[49]。正是根据户部的建议，对鸦片、茶叶等产品也开征厘金，虽然户部从中只得部分收益[50]。

海关是晚清财政中出现的重大新事物之一，关税管理部分脱离国家财政控制。户部接受海关的报告，但向海关下达命令的却是总理衙门。负责收纳关税的官银号受一名往往有道台衔的关道管辖，后者直接听命于各省督抚，并负责向督抚解送税金，然后再由督抚报告户部和上缴税金[51]。可是，与传统的税收相反，关税收入没有固定配额。各省督抚就能用其辖区的关税收入充当对外举债的抵押，并且逐渐成为他们的惯用手段。1884 年关于督抚必须送呈财务报告的规定，只是要求督抚出具关税收入数额而已。

尽管如此，督抚并没有随意支配海关收入的自由。实际上，自

1866年起，关税收入的40%被用于支付第二次鸦片战争的赔款，从而归中央财政所支配。此外，中央财政还不断要求在各省剩下的60%关税收入中提成，应付接二连三的新开支：海军衙门经费，补贴皇室和建造颐和园的常费，以及支应新疆和甘肃军费等临时费用[52]。但在办理所有这些事务的过程中，户部至多起着承上启下的作用，不但支配不了经费的开支，甚至对其使用也不能加以切实的监督。

在太平天国失败后新出现的财政事务中，只有一项完全交给户部主管：把朝廷所借的外债以及战争赔款摊派各省偿还[53]。随着借约的签订，户部确定各省每年承担的偿还额。经费交上海道台（苏松太道）汇总，统一还本付息。各省当局虽然应就该措施的执行情况向上报告，但各省对经费的缴付日期以及资金来源，仍保留相当大的变通余地。

我们还应该指出，由开征厘金和开设官办实业（制造局、招商局、船政局、银行等）所产生的新职位只是委任的差事，不是实缺官职。与有缺分的官职不同，“委员”不由皇帝任命，而由知府以上的职官“札委”任用。他们不经科举考试的严格选拔，不受吏部规定的逐级升转的制约，就像聘用幕宾一样，任命“委员”甚至不需报告上级，尽管“委员”的薪水由财政支付。由于他们往往要靠各省方面大员才有差事，他们一般都向后者报告工作，并仰仗后者的支持，保住自己的差事或升转到实缺官职。

由此可见，19世纪最后30多年在财政方面出现的新事物，不但没有使户部真正扩大其活动范围和有效地确立户部在中央的地位，相反却促使督抚的职权变得越来越大。1889年11月的一份上谕允许各省藩司可直接呈递封奏，似乎是对以上事实的确认[54]。但是，根据目前所能见到的档案资料来判断，藩司们并没有行使这项权利。上谕之所以赋予他们这项权利，是为了使他们在必要时可以检举督抚的舞弊行为。由藩司送呈朝廷的有限的几份封奏，

照例是任职后的谢恩奏折[55]。有关本省财政事务的奏本全都以督抚名义起草,专管理财的职官——藩司——在奏章上只是以账房的低级身份出现。如果藩司确有建言,就请督抚出面,并在督抚的支持下,向朝廷提出。更何况最有权势的督抚总是想方设法把必腹安插到自己身边当藩司[56]。尤其重要的是,督抚在向户部送递常规财务报告的同时,还直接对皇帝奏报其辖区的财政状况,这种做法大大削弱了户部对督抚的上下级监督关系。

此外,另一个体制性障碍——财库的不统一——不仅使户部难以实施中央集权,而且使各省对其辖区的下级财政机构难以严加控制。每一级行政机构各有自己的财库,国家征收的钱粮只有一部分(即指定上缴的部分)实行统一的出纳管理,可能接受比较切实有效的检查监督。但是,户部一级偏偏不设统一的稽核机构。14个"清吏司"互不协调,对所辖省区的账目复查各行其是,"北档房"则满足于把奏准了的决算报告集中保存。

最后,官员个人直接对皇帝负责的原则,加上职守(最高和最低的等级除外)的快速易任,使财政体制不可能形成一整套专门的规定和惯例,从而确保财政部门的正常运作和扩展势力。官吏(包括理财的官吏在内)的业绩一概由吏部考评,奖惩也由吏部议决。藩司在对本省官员的铨叙中可能偏袒某个知县,甚至把他的舞弊行为加以掩盖。在这种情况下,都察御使或者督抚就会向朝廷提出参奏,把一起作弊的藩司移送吏部惩处。

财政体制的变更并不取决于财政机构本身,而在很大程度上由外部所决定。同样,财政机构不但对具体的钱财收支,而且对审批手段和审批程序,全都作不了主。

毫无疑问,户部在形式上可以把自己的指示逐级传达到县,而对财政的检查监督则循相反的方向上达北京。但是,这种下级服从上级的集权更多地流于形式,并没有什么实际意义,国家的资金钱财并不真正执着地、系统地汇总到中央财政的手里。财政体制

的运转更多地起着调节和平衡的作用，而不具整齐划一的强制职能。然而，由于财政部门在国家机器中的地位和作用，理财难道不正是政权的要害所在吗？

国家财政管理是庞大的官僚机构

在六部官制中，吏部居各部之首，户部紧随其后，居第二位。这一位置排列可能只是过去留下的惯例，丝毫不具实际意义：例如，人们注意到，在法国礼仪中，司法部至今排在其他各部的前面，尽管司法部长既不是最重要的，也不是最吃香的职位。实际上，直到1906年改革那时为止，吏部仍是名望最高的一个部，因为它代表着朝廷用人授职的权力。虽然在对高级官员的任命和考评等方面[57]，军机处已经取代了吏部，但在一个官僚统治的社会里，掌管官员资历和升迁的部门毕竟具有极大的权势。户部尚书通常先转升吏部尚书，出任京师乡试主考或会试副总裁，但很少直接调补内阁大学士，而吏部尚书如获拔擢，则必定是内阁大学士或会试总裁之职[58]。

藩司在省级官员中居第二位，而臬司仅居第三位。尽管职守各不相同，所有司道名义上都是平级的，然而“幕府”中的刑名师爷，其地位却在钱粮师爷之上，后者屈居第二[59]。

财政官吏的级别尽管不是最高，但其职务却颇受社会重视。值得指出的是，1864—1906年间，军机大臣中几乎总有一名户部尚书或户部侍郎，而吏部及其他各部尚书进入军机处，则时断时续[60]。

除以上指出的有关财政官吏的社会地位外，这里还要就财政机制的规模，作一点补充。为此，我们选用了两种方式进行研究。一方面，参照不久前对近代欧洲使用的考察方法[61]，我们将试图对中国的“财政机构”进行定量估测。另一方面，将考察财政监督

对其他行政部门的影响。

首先可以从任职人员的数量，去估测财政机构的规模大小。在六部中，户部和刑部向以官缺众多而闻名，在职司员竟超过其他各部人数的几倍[62]。1899年版的《钦定大清会典》指出，吏部司员总数为145人，户部达425人[63]。通过下列图表，可以把黄本骥统计的1846年缺任官总数[64]与《大清衿绅全书》(1895年秋)开列的在职官吏实际数字[65]进行比较。

黄本骥统计的缺任官数		《大清衿绅全书》		
		缺任官	非缺任官	总数
户部	354	394	367	761
刑部	267	268	412	680
工部	230	214	217	431
礼部	138	140	94	234
兵部	137	135	163	298
吏部	124	131	97	228
总计：	1250	1282	1350	2632

统计地方财政官吏的人数更不容易，因为官吏通常都是兼管财政，专职只是例外。根据《钦定大清会典》确定的定义，地方主管财务的官员，包括藩司及其直接下属，粮道、盐道、茶道以及主管盐务和海关的人员在内，合计达377人。考虑到根据清朝的官制，知府和知县的半数佐杂主要从事财务管理，即使再加上1000人，总共也不过1800人左右，这个数字与《钦定大清会典》所说的文官2万及人丁约45000万相比，显得太小了。由此可见，在每25万居民中，即有一名财务官员。

作为比较，人们记得，在1515年，法兰西王国约有臣民1500

万，官员 5000，其中财务官员 1557 人；到了 1665 年，王国臣民约达 2000 万，官员达 46000，其中财务官员将近 10000；财务官员与臣民的比例分别是 1 比 9634 和 1 比 2000[66]。

清王朝的行政管理机器当然远不限于 2 万名文官，同样，为完成自己的财政职守，缺任官员还调动众多的书办、长随、幕友和差役整天忙活。晚清“财政官制”的重要特点恰好是，主管财务的官缺数量几乎固定不变，甚至有所减少[67]，而缺任外的佐杂、胥吏却日益膨胀。

由于缺少可靠的依据，现在不可能对同一时期官府附属人员的总数和膨胀比例作出确切的评估。这里提供的素材主要是让人得出一个数量级概念和揭示发展趋势。

早在 19 世纪初，洪亮吉曾估计，大县、中县、小县衙门的“吏胥”分别为 1000 人、700—800 人和 100—200 人[68]。就按平均每县 500 人计算，1526 个州县总共约有 764000 名“吏胥”。1870—1880 年间，考虑到充当这些低级差事的人数不断增加，游百川提出的数字是，大县 2000—3000 人，中县 600—700 人，小县 300—400 人[69]；按每县起码平均 800 人推算，总数达 120 万人。如果把高级衙门的办事人员，职官的长随、幕宾[70]、札委及私人亲信全都计算在内，19 世纪末非缺任官吏的人数大概要超过 150 万人。

在这个数字里，究竟有多少是专事财务的吏胥？估计约占半数。开征厘金和五花八门的杂税促使税务人员数量猛增。巡查、刑名、治安和教育等任务使办事人员也有所增加。财税吏胥的人数增速最快，主要是因为在基层增设了许多差事。这些差事固然大有油水可捞（使纳税人畏惧），但并不赋予吏胥实际的权威，因为他们既没有官位品级，又不纳入正常的升迁体系。人们面对的不是中央政权的外延，而是地方政权的膨胀。更何况，这种膨胀是杂乱无章的和迫不得已的扩充——由于财政困难，就要追加捐税，于是便招收更多的税务人员。在某些情况下，随着幕宾的日益增多，

开始实施一些专业化和合理化原则。衙门帖写的道德操守尽管令人不齿,但他们的办事才干却无可置疑。

人们一定注意到,厘金总局总办委员及其下属的厘卡委员,同海关上有相当地位的官员一样,几乎都是由吏部指派到各省候补的官员。他们虽然有充当正规官职的资格,但只要他们奉札就委,有关他们叙用、察劾、升转等一应事项均与吏部脱钩。在这些非缺任官吏中,最低级的一部分与普通百姓十分接近,甚至没有什么区别。用西方的话来说,与市民社会相混同。在地方一级,很难把国家的分支机构同城乡社团的权力结构区分开来。后者与官府系统有着千丝万缕的联系。正是在商业税的征管方面,这些联系显得尤其突出:为方便征管起见,厘金局的办事员以及新捐税的征纳员通常在接近商界的人中间或者在商界内部招聘。新征税有时甚至交给商人、同业公会或地方绅耆承包经营。

更何况,有些事情往往办得若明若暗。这里有必要对两种现象加以区分,当时的人对两种现象作出完全相反的判断。一种现象是由于官府没有能力,往往应官府的要求,地方绅耆在征收捐税等地方事务中担负起越来越大的责任[71]。改良主义者强调,地方绅耆参与当地事务的管理,不但合情合理,而且能使事情办得更有效率,1901 年后的地方自治运动即以此为号召。另一种现象是官府为弥补现存行政框架的缺陷,在现存行政框架之外,寻求某些个人的帮助,而正由于缺少官府正常的检查和监督,这些个人便放心大胆地借公肥私。例如,在许多地方,征税已成为私人的商业行为,衙门或厘金局的吏胥实际上扮演着资本承包人的角色,他们在垫付应收税款后,再在官府支持下,按高利贷利率向纳税人收取本利[72]。正是国家权力被大量转移到这些既无官缺又非绅耆的吏胥之手,才激起了当时百姓的反抗[73]。

为了衡量财政机构的规模大小,除考察这些机构的人员多少外,还必须估测官府掌管的税收货币总量。然而,在这方面,由于

贪污舞弊等原因，不论财税账目记得如何精细，很难得出一个确切的数字。为了摸清税收总量的发展趋向，最好的办法还是从官方公开的财政收入着手。下面的图表提供了基本数据。为便于进行比较，银两（库平两）数都已经折合成公制[74]。

日　　期	税收总值（单位：吨白银）	资 料 来 源
1682	1147	见注释[75]
1766	1492,48	同上
1879	1567～1604 之间	同上
1887	3142	见注释[76]
1893	3085	同上
1903	3731	见注释[77]

1880 年，在国民生产总值 124575 吨白银中[78]，国家财税收入约占 1.28%。到 1893 年，国民生产总值大体保持不变，而国家的财税收入则占 2.47%。据当时消息灵通人士的意见，实际征收的税款可达官方公开承认的数字的 3 至 4 倍[79]，因而财税收入所占的百分比应该是：1880 年约占 4%—5%，1893 年约占 8%—10%。但在 1903 年，这个百分比也不过是 11%多一点：随着采矿业、工业、运输业和商业的发展，国民生产总值当时相应有所增加。

这里，值得回顾的是，在 1640 年左右，法兰西王国的财税收入约占国民生产总值的 15%，相当于 1000 吨白银，而 1588 年和 1515 年的财税收入则分别是 283 吨和 90 吨[80]。

中国财政收入增长迅猛，十年内几乎翻了一番，但它在国民资产中只占一个不大的份额。国家可支配的财力依旧薄弱。向产业部门征税只是国家权威得以确立的根源之一，税收职能并不是国家加强和扩大控制社会的根本性手段。实际上，正如大家所看到

的，随着财政膨胀而滋生的官僚机构，基本上都是在官府既定框架之外增设的“非正规”机构。在当时头脑最清醒的人看来，这些官僚机构不但于事无补，反而危及国家的根本[81]。

值得玩味的是在这演变过程中，直接由户部经管的税赋收入，为数始终有限，而且相对稳定：1887 年为 1590 万两，1893 年为 2280 万两，1903 年为 746 吨白银，约合 2000 万两[82]。公开承认的税收额分别占总数的 18.78%，27.5%和 20%。考虑到实际征收额是上述数字的 4 倍多，户部又不像直接经手征税的地方当局那样，可以从中获得额外的利益，中央政府所占的税收份额便显得更小了。

无论在管理的职责分配方面，或者在财政收入方面，这种财政结构与明朝中期的情形没有什么真正的区别，虽然自明朝中期以来，中国的领土、人口和通货都有所增长[83]。1550 年前后，户部岁入即达 400 多万两，约占年税收额的 12%[84]。

由此可见，清朝末年国家财政开支的增加，并没有从根本上改变明朝遗留下来的财政体制以及许多其他体制。旧体制的主要特征依旧保存了下来：固定的配额原则；名目繁多的收付款处；统属朝廷的税权（普天之下，莫非皇土），却辅以一定的地方分割；税收机关既没有真正的行政预算，又没有充足的正规人员。正如黄仁宇所指出的[85]，明代的财政制度以维护政治稳定为主旨，一门心思想的是限止各省的财力，但与此同时，也就使中央政府丧失了扩大财力的可能。在明代，国家的财政收支下降到大大低于宋、元两朝的水平，征税理财的机构在人员配置和专业化方面全都止步不前。晚清时期固然开展了财税创收，但这主要是地方当局的事，而且在很大程度上脱离了国家正规机构的控制。在这方面，海关的情形十分典型：随着灯塔、航标、气象预报、邮政等新设施的建立，随着旧机构的合并（厘卡于 1901 年并入海关），海关部门的职权迅速得到了扩张，但这个机构却没有被纳入到国家机器中去。

在清朝末年，征税理财的机构不论在名气方面、人数方面、财力方面，都不能成为促进国家政权发展的主要动力。退一步讲，财政机构对其他行政机构是否具有支配性的影响呢？

首先应该看到，各省的方面要员，即督抚、知府和知县，才真正掌握财政大权，因而他们的其他决策并不受制于外来的财政监督。换句话说，财政听命于政治，而不是相反。违背财政法规本身不是取消或攻击一项决策的前提。督抚要开设一家制造厂，不必事先征求任何财政督察的同意，他只消向藩司下个命令，在他自己的计划资金中支付就是了。知县也同样自行其事，知府和藩司对他的监督纯属上下级性质，并不完全着眼于财务。户部和都察院只在事后才复查账目和进行监察。某些业已付诸实施的决策如果以经费不足或拨款不当等理由被上级撤消，那也不是财政部门为扩张治权从中牵制作梗，而往往是根据国家大政方针作出的优先选择。还值得指出的是，都察院虽然主管对各官府衙门（包括品级最高的官员在内）的察劾纠弹，却绝不是一个财政机构，其任务主要是考查官员的操守和政绩[86]。

当督抚为重大决策事先向北京请示时，他的奏本直接送到朝廷。皇帝有时也向户部咨询意见。但户部的意见是否采纳，最终要由军机处和皇帝本人从政治角度作出裁决。已开放的档案资料可惜不能确定，在军机处会商时，兼任军机大臣的户部堂官是否比其他军机大臣有更多的发言权。但根据严敬铭和翁同和等几位户部尚书的见证，情况看来完全不是如此。

然而，我们在看到财政监督对政治决策和行政决策影响不大的同时，还必须指出以下两项事实：一方面是财政事务在官员工作中的地位；另一方面是财政任务完成好坏对升官的重要性。

对知县说来，财政工作不但任务繁重，而且在19世纪末年的经济形势下，日益变得更加棘手，因而县官往往只是忙于征收捐税。由于县官除征税和算账外再也没有时间作别的事情，在百姓

的眼里，县衙门几乎就成了税务所。

既然财税事务在地方官的工作中极其重要，加上国家财政困难日甚一日，考评三品以下官员的实绩，有时甚至包括三品以上官员在内，主要就看征税的本领了。只有考评被列为“卓异”等级的官员有望升转，为此就必须及时缴清本辖区应纳的全部钱粮。

由此可见，税务管理占去地方官员的大部分精力，使其他工作蒙受损失。可以说，税收造就着整个官吏队伍。从这个意义上讲，财政机构对整个行政机构有着至关重要的影响。但这种影响实际上又限制着国家在社会生活中的能动作用。它是促使国家权力日趋破碎的因素之一。

值得重视的是，与 1906 年建立政府新体制相联系的改良运动，在承认财政问题极其重要的同时，却没有把财政改革当作核心目标。改革的口号并不是在财政困难、国库空虚的时候提出的，而是在这以前。当然，确保财源稳定可靠的前景是推动朝廷接受改革的有力因素之一，但最关键的理由还是希望保住江山。改良运动本质上是要调整君主和臣民的关系，以期“君民一心”，达到“天下大治”、国强民富的目的。

从太平天国失败到 1906 年改革，国家财政实行分散的运行体制。据我看，这说不上是中央集权的进步或退步，而是当时技术水平（特别是交通不便、信息不灵）和政治观念的后果，所谓治国就是调整各种关系，保持和谐和平衡，而不是发号施令。

低级胥吏无秩序和无控制的滋生，也就是说，地方上非缺任差事的成倍增加，构成了晚清时期的一大特征，它对国家的现代化进程具有重大的制约。一方面，胥吏的存在使百姓对公共权力的法统基础产生怀疑。另一方面，这种情况也有害于中央政令的畅通，因为他们在当地拉帮结派，形成强大的地方主义势力。因此，新国家不能在旧管理体制的基础上架屋建构。新国家不仅要让普通百姓（至少其中的一些人）拥有合法的参政权和对政府的监督权，而

且要建立自上而下的、畅通有效的指挥渠道。正是以上两项不同的、有时甚至矛盾的要求，在很大程度上推动中国的政治制度，经过反复曲折，终于发展到了今天。

【注释】

[1]《书经》，1/3，2/1；《十三经注疏》北京，中华书局，1980年，135页，152—153页。

[2]《周礼》，2，4，6：同上，647—648，657—660页。

[3] Philip Y.K. Fu：《中国财政研究：以宋朝(960—1279)为例》，(安阿伯大学缩微胶卷，1968)，77、83、92、163页。这个区分在唐代曾一度取消。

[4] H.G. Creel：《治国之道在中国的起源》第1卷，《西周》，芝加哥大学出版社，1970年版，12—17页。

[5]《钦定大清会典》，上海商务印书馆1908年版，1899年序，100卷，13/1。

[6] 同上，69/1—1b。

[7] 同上，62/1，23/1。

[8] 同上，99/2，3。参见霍齐亚·巴卢·马士：《中朝制度考》，上海 Kelly & Walsh 1908年版，357—359页，361页。

[9] 赵尔巽：《清史稿》，北京中华书局1977年重印版，48卷，3346页。

[10] 同上，3353—3355页。

[11] 北京故宫博物院明清档案《上谕档》，编号3289/3/1381/1/267，265页，光绪十一年十一月二十九日(1886年1月3日)阎敬铭任命上谕。

[12]《钦定大清会典》，19/6。

[13] 内阁、礼部、刑部和工部也设类似机构，分别参见《钦定大清会典》2/6，26/3—3b，57/5和61/6b。

[14] 数额较小，与地方官的养廉金相似，贴补俸禄之不足。

[15]《钦定大清会典》，62/1。

[16]“三库”是银库、缎匹库、颜料库。内阁和礼部所属的库房与三库不同，不存储钱币银两，只供应这些机构自己使用的物品(书、帛等物)。至于工部的库房，其地位远不如三库那么重要：存储银钱的“节慎库”仅系户部三库的传送站，不具真正的独立性。参见《钦定大清会典》，61/6。

[17] 同上,25/1。

[18] 同上,24/1。

[19] 同上。

[20]《钦定大清会典》20—30 页列举了"清吏司"各司的职责。参见孙任以都绘制的图表,"19 世纪中国的财税机构",《哈佛亚洲学报》,第 24 卷,1962—1963 年,182—183 页。明代共设 13 个司,清初新增江南司,总数达 14 司。

[21] 除江苏有江宁和苏州两藩司外,每省各设一藩司。1884 年甘肃和新疆增设该职,1887 年台湾设藩,合计共 21 个藩司。

[22] 他们是"经历"、"理问"、"都事"、"照磨"、"库大使"和"仓大使"。

[23] 有关情形可见诸《钦定大清会典》,35/3b—4b。

[24] 以江苏为例,该省的盐务由"两淮盐运使"(驻通州,今南通市)和"江南盐巡道"(驻江宁,今南京市)管辖。参见黄神父:《公盐贸易简述》,上海天主教团印刷所,1898 年版,17 页。

[25]《钦定大清会典》,6/4。黄本骥:《历代职官表》,上海中华书局 1965 年版(这个版本包括三部分:新版出版说明,黄本骥 1846 年的著述,以及瞿蜕园对官衔的排列说明),2/262,303,3/162。

[26] 他们的官衔是"管粮同知"、"管粮通判"、"押运同知"、"押运通判":《历代职官表》,3/89,171;《清史稿》,3576—3577 页。

[27]《钦定大清会典》,23/1。

[28] 同上,23/2—2b。

[29] 这些佐官的名称分别是"同知"、"通判"、"州同"、"州判",再加上"管粮"、"督粮"、"盐漕"的修饰语,如称"督粮通判"。参见陈忠倚:《皇朝经世文三编》,上海宝文书局 1898 年版(台北国风书局 1963 年重印,1963 年版,80 卷),33/7b。H. S. Brunnert, V. V. Hagelstrom:《今日中国政治组织》,上海 1911 年版,台北世界书局 1961 年重印),427—431 页。

[30] H. S. Brunnert, V. V. Hagelstrom:同上书,429 页。

[31] 惠祥、载龄编:《钦定户部则例》,1874 年版(100 卷),9/17—17b,10/10b—11.《清国行政法》,临时台湾旧惯调查会东京 1905—1914 年版(东京太安出版社 1965—1967 年重印,共 6 卷),1/257。《中国经济全书第一辑》,南京,两湖总督署藏版,1908 年,762 页;这是东亚同文会 1907—1908 年

出版的12卷日文本部分译文,474—475页。

[32]《中国经济全书》,481页。

[33]"户房人员"在普通百姓中招聘,根据规定任期不得超过5年(参见《钦定大清会典》,12/4)。实际上,许多胥吏总是设法留任,或改名换姓,或把位置让给自己家人。

[34]这类由知县或知府聘用和支付报酬的亲信统称"长随"。根据各人所负的特殊职责,他们分别叫"钱粮"(管理田赋)、"钱漕"(管理漕运)、"税务"(征收杂税)和"司仓"(看管粮库)。参见瞿同祖:《中国清代的地方政府》,哈佛大学出版社1962年版,74—76页。

[35]同上,97,101—104页。

[36]盛康编:《皇朝经世文续编》(思补楼刊版,1897年,120卷,台北文海出版社1966年重印),30/70b—71。这是户部尚书向皇帝呈递的奏折,1884年经皇帝批准。奏折谈到各省督抚向北京定期提交的财政报告,从内容到形式都发生了变化。正是在那时候,财政收支中同时引入了"新增"的项目。

[37]梅茨格(T.A.Metzger):《清朝官僚制度的内部组织及任用调迁》,哈佛大学出版社,1973年版,294—297页;作者以盐务为例,具体分析了确定处分轻重的各项复杂因素。

[38]《钦定大清会典》18—19卷对税收法规作了概要的记载。但有关账目报表的某些条款在1884年又有所修改(参见本文注36,《皇朝经世文续编》30/69—74b),而《钦定大清会典》1899年版没有提到这些修改。

[39]王业键:《中国田赋考(1750—1911)》,哈佛大学出版社1973年版,24—26页,34—36页,70页,75页。

[40]《皇朝经世文续编》,30/69—74b。

[41]沈桐生编:《光绪政要》,上海南洋图书公司1909年版,34卷,16/14—14b;这里提到李鸿章1890年主张对酿酒新增捐税。关于督抚无视户部,自行确定杂税税率等事,参见山西巡抚光绪十四年二月二十四日(1888年4月5日)的奏折,《宫中档光绪朝奏折》,台北国立故宫博物院,1973年版,26卷,第3卷695—696页;江苏巡抚光绪十四年二月二十八日(1888年4月9日)的奏折,同上书,第3卷,701—702页。

[42]《光绪政要》,10/20b—21b。

[43] 罗玉东根据他在北京故宫博物院档案中查阅到的原始文件，对督抚抗奏的内容作了概述，见“光绪朝补救财政之方策”，《中国近代经济史研究集刊》，第6卷，1933年5月，第2期，200—202页。四川都督、陕西巡抚和河南巡抚的某些奏章由《捷报》(North China Herald, 1885年10月21日468页；1885年11月18日576页；1885年12月2日629页)根据《京报》(1885年9月11日，9月13日，10月2日)翻译发表。

[44] 《皇朝经世文续编》，30/69—74b。

[45] 见罗玉东，同上书，又见彭雨新：“清末中央与各省财政关系”，《社会科学杂志》，第9卷，1937年6月第1期，86—89页。

[46] 江宁藩司自1853年即在杨州设卡征收“厘金”，直到1854年4月才上报朝廷，并立即取得朝廷的同意，《皇朝道咸同光奏议》(王延熙编，1902年上海版，64卷，37/1)收录雷益先藩司的奏本；《大清文宗显皇帝实录》(沈阳满洲国国务院1937年版，360卷，125/29—30)收录1884年4月21日上谕。两文均在比尔(E.G.Beal)的《厘金之起源》一书中被译成英文(哈佛大学出版社1958年版，84—88页)。

林则徐于1840年自作主张，首开向外国购买军事和工业器材的先河。他的公文奏章表明，他甚至事后也未呈报朝廷批准。曾国藩随后跟上，特别在1860年以后，但他向朝廷通报并获得朝廷认可，各省将军在太平天国期间都照此行事。一些督抚同时开始借洋债，特别是江苏的苏松太道，有的不向北京通报，有的事后经朝廷批准。徐义生在《中国近代外债史统计资料》，北京中华书局1962年版，4—17页，开列了这些外债的单子以及官方依据。

[47] 朝廷于1891年11月25日下达谕旨，声称凡违背此项规定者，国家将不负一切责任，并把谕旨内容通报各国，劝阻外国贷款。见英国档案馆(伦敦)编号FO17，1142卷，13页。

[48] 比尔：《厘金之起源》，76—77页。罗玉东：《中国厘金史》，上海商务印书馆1938年版，139—142页；台北学海出版社1970年版，第2卷，649页，根据故宫档案开列了实际送呈报告的名单。

[49] 《皇朝经世文续编》，30/70—71b。

[50] 罗玉东：“光绪朝补救财政之方策”，《中国近代经济史研究集刊》，第6卷，第2期，202—210页。

[51] 霍齐亚·巴卢·马士在:《中华帝国对外关系史》,伦敦 1910—1918 年版,台北世界书局 1963 年重印,第 3 卷,401—403 页,中转引了总税务司安格联爵士的备忘录。

[52] 刘广京:"晚清督抚权力问题商榷",《清华学报》,新编号,第 10 卷,第 2 期,1974 年 7 月,190—191 页。

[53] 罗玉东,见前引文,219—221 页,对 1896 年为偿还法俄借款和英国借款向各省摊派的情形,作了详细介绍。

[54] 《光绪政要》,15/22—22b。

[55] 参见在《宫中档光绪朝奏折》中汇集的资料。

[56] 张之洞 1889 年 8 月出掌湖广总督后,随即把他在广州的一名心腹、曾任其粮道的王之春调任湖北藩司。

[57] 《历代职官表》,1/64。

[58] 参见魏秀梅《清季职官表附人物录》中有关这些职位的次序排列,台北中央研究院近代史研究所,1977 年版,2 卷本,63—70 页,110—120 页。

[59] 瞿同祖:《中国清代的地方政府》,108 页。

[60] 魏秀梅,同上书,46—56 页。钱实甫:《清季重要职官年表》,北京中华书局,1959 年版,47—51 页。

[61] 主要参考皮埃尔·谢努(P. Chaunu)"国家机构",载《法国经济和社会史》,巴黎大学出版社,1977 年版,第 1 卷,9—228 页。

[62] 故宫博物院明清档案部:《清末筹备立宪档案史料》,北京中华书局,1979 年版,2 卷,424 页。

[63] 根据《大清会典》4—25 页进行的计算,编外人员(称"员外郎")不计入总数。

[64] 《历代职官表》,第 2 节。

[65] 根据 1893 年秋季《大清衿绅全书》计算的以上数字,系引自罗维丰 1977 年在哈佛大学答辩的论文《户部与晚清财政》,未公开发表,326 页打字稿。蒙作者同意借阅参考,谨致谢意。《大清衿绅全书》在法国各图书馆缺藏。

[66] 皮埃尔·谢努,同前[61],37 页,193—194 页。

[67] 一些官职被撤消,如 1904 年撤消的广东总海关司。

[68] 洪亮吉:《卷施阁文甲集》,1/22,见《洪北江全集》,1877 年版。

[69]《皇朝经世文续编》,28/46b。

[70] 关于19世纪下半叶幕宾人数增加的情形,参见郑天挺:"清代的幕府",《中国社会科学》,1980年第6期,127—147页。

[71] 参见马克·埃尔文(M.EPvin)关于上海地区的河流治理《城镇市场与河道:1480—1910年间的上海地区》,载G.W.Skinner《晚清中国的城镇》,斯坦福特,1977年版,441—473页;作者指出,清政府和地方绅耆在19世纪末达成了某种"财政共识"(465页)。同见库恩(P.A.Kuhn):《共和中国的地方税与财政》,载芝加哥大学《远东研究中心选刊》,1978—1979年第3期,100—136页。文章强调说,在清朝末年,耆绅参预地方税务,主要涉及附加税及各种杂税,征收田赋始终由国家垄断,受法律保护,较少引起地方绅耆的贪欲(115—116页)。

[72] P.A.库恩,同上书,108页。

[73]《皇朝经世文续编》,28/8—9,16—17,38—39,《皇朝经世文三编》,22/2—3,23/7b—8。

[74] 这里按每库平两折合37,31256克白银计算。也就是说,按照马关条约确认的关于国库收入的计算标准。库平两的重量,自从1742年最后确定以后,实际上变动甚微,差额不超过1%。吴承洛:《中国度量衡史》,上海商务印书馆,1937年版,258页;霍·巴·马士:《中朝制度考》,154页。在1713年确定库平两以前的时期,误差肯定会大一些,但也不会超过5—10%。最后这个百分比其实代表着19世纪充当货币的不同银两的价值差距极限。可是,一方面,1742年确定的库平两重量似乎与通用的平均重量相差无几,而另一方面,人们注意到,中央财库却不进行折算,继续按1742年以前的银两记账。参见魏建猷:《中国近代货币史》,上海群联出版社,1955年版,第6册,34—36页。

[75]《清史稿·食货志》,第6册,3703—3706页。

[76] 刘岳云:《光绪会计表》,上海教育世界社1901年版,共4卷,1/1b,2b。

[77]《中国经济全书》,392—393页。这是户部1903年年度报告提供的数字。

[78] 这个数字是根据张仲礼的估算(见《中国绅士阶级的收益》,西雅图华盛顿大学出版社,1962年版296页),再参照A.费尔维克的认识(见《1870—1911年间的中国经济》,安阿伯密歇根大学中国研究中心,1969年版,2页)略加修正得出的。

[79]《中国经济全书》,349 页,369 页,392—393 页。

[80] 皮埃尔·谢努:《法国经济和社会史》,第 1 卷,37 页,47 页,188 页。

[81] 参见郑观应对"书吏"的切实分析,《皇朝经世文三编》,23/8—9。

[82] 刘岳云:《光绪会计表》,1/11。《中国经济全书》,569 页。

[83] 根据松井义夫("清朝经费的研究",《满铁调查月报》15 卷,1935 年 1 月第 1 期,43 页)的计算,1660—1860 年间,工资增加 7 倍,物价上涨 5 倍,人口几乎增加 3 倍,达 4.3 亿,领土翻了一番,达 1100 万平方公里。

[84] 黄仁宇(Ray Huang):《16 世纪中国的税收和财政》(剑桥大学出版社,1974 年版),268 页,274 页。

[85] 参见上注所引书。

[86] 关于都察院的察劾行动,参见汤吉禾的统计分析:《清代科道之成绩》,《中山文化教育馆季刊》,卷二,1935 年第 2 期,517—525 页。

(译自《中国国家权力的范围》(The Scope of State Power in China),纽约,中国大学出版社)

[作者简介]

巴斯蒂(Bastid-Bruguière, Marianne)夫人生于 1940 年,法国国家科学研究中心研究员,其研究领域是中国清末的历史和教育史,尤其是清末的政治与社会史。著有《20 世纪初期中国的教育改革概况》(1979)等。

市民社会与中华民国的城市变迁

[法]白吉尔
彭　刚　译

从50年代到70年代,历史学家们对于中华民国的研究都突出地表现为对于革命的关注。学术热点集中于中国共产党的早期历史和对农村的社会经济分析,中国革命正是在那里取得了最初的成功。很少有什么出版物是有关中国的城市的。在西方,民国时期经常被视为清朝至中华人民共和国建立之间的一个混乱不堪的间隔。不少历史学家持有与他们的中国同行一致的观点,把20和30年代的大城市看作外国经济剥削和政治压迫的前哨以及文化侵略的桥头堡[1]。

在1978年中国的政策发生转变,并向外国投资和技术实行开放之后,人们的视野有了变化。革命理想让位于"现代化狂热"。人们越来越感到,邓小平和主张改革的人们正在继续那桩1949年的未竟之业。民国时期日益被人们当作一次强有力的现代化进程的起点,被看作当代人需要去寻求启迪的一段经济和文化进行革新而充满了创造性的时期。

由于城市在经济体制中的地位得到恢复,对过往先例的回顾就成了中国历史学家研究议程的一部分。20和30年代上海或北京的居民和市政当局所被困扰的问题与今天城市社会所面临的问题并无太大差别:国家权力的萎缩和(或)延伸,腐败,新的经济和社会组织的激增,生活状况,公共秩序以及文化表达等等。

在中国,民国城市史研究的复兴起因于一项政治上的选择,也

即新的改革路线的党政领导人的决断。历史学家没有推进这一决断;却得到了由之而来的好处,他们满怀热忱地随之调整了研究方向,使得对中国城市的过去进行研究得以合法化。

在过去15年中,他们取得了引人注目的成就[2]。他们收集编纂了大量文献(其中最要紧的是地方志),汇编和开放了档案材料,出版了研究不同城市(天津、武汉、重庆,关于上海的为数最多)的发展的著作,以及为某些专题提供了新颖而可靠的知识的文集。这些专题包括城市人口、商业会社、移民团体、宗教组织、文化活动等等。在分析19世纪和20世纪中国城市的发展时,大多数中国学者突破了以前那种植根于阶级斗争观念的阐释框架,尽管他们总的来说保持了一种本质上是马克思主义的立场,强调社会经济的变化是历史发展的动力。

80年代中期以前,中国历史学家们很关注外国租界的问题。在1988年上海社会科学院历史研究所主办的一个会议上,这个问题引起了激烈的争论。外国租界对中国发展的"双面影响"到现在已经是中国历史学家中普遍接受的观点了。很显然,这些历史学家们把他们国家史和政治史的惯常视角带到了城市研究的新领域。外国在通商口岸的出现主要是通过这一事件对中国的国家地位所具有的蕴涵而加以理解的。然而,社会史和地方史的视角也没有被忽视。例如许多人在研究上海的文化("海派")以及它在创造城市认同和民族主义时所起到的作用[3]。

中国所取得的这些成就支持和激励了西方对现代中国城市史研究的同步进展。随着档案资料的开放和学术交流的深入,中外学者几乎是在使用着同样的材料来探讨共同感兴趣的问题,他们对彼此的解释框架也日渐熟悉。他们互相借用着研究的课题和概念。但中西的研究方法仍然界限分明。即使中国学者很注意西方对市民社会的关注[4],他们也没有将这一问题纳入自己的主要研究范围。

在西方，国家与社会之间的对立的含混复杂，植根于汉学研究的核心部分（就像对别的国家和文化区域的研究一样）。对于理解那些在民国时期得以加速发展的中国城市的发展和变化而言，对于要断定这些历史发展与当前中国的处境之间的关联而言，这是一个关键问题。由于市民社会的出现这一问题主要是西方人在关注着。本文将集中讨论中国以外进行的研究。这并不意味着中国的研究就更不重要，但是需要参照不同的分析范畴来对它进行评估。

由以上几点就引发了这样一个基本问题：本文的研究是否正当合理？我们所使用的由欧洲历史经验所产生的概念，是否有助于更好地理解中国的过去？我们是否有着用我们对中国的看法来取代中国的现实，用东方主义来取代东方的危险，就像是爱德华·萨伊德十年前所警告的那样[5]？在对西方的研究所取得的成就以及对中华民国的城市变迁进行市民社会的研究作回顾时，这些问题是我们随时都要牢记在心的。

有两种理由可以解释这种研究方法何以在西方专家那里如此流行。第一种理由与方法论有关。80年代前，当这些专家调整他们的研究方向而致力于现代城市史时，社会科学的专业领域正在发生变化。在60年代晚期和70年代，欧洲社会史研究的问题和方法被重新确定了。在汤普逊（E. P. Thompson）和戴维斯（Natalie Davis）的影响下，研究重心由社会经济因素转移到对大众行为进行文化分析[6]。在年鉴学派的工作及其心态研究的基础之上，“新社会史学派”常常依赖于人类学的方法和概念，而人类学的影响“主要体现于…对价值系统、对礼仪…对权威、控制和霸权的象征性表达…的强调之上。”[7]吉尔兹（Clifford Geertz）是影响最大的人物之一。他的《文化的解释》使得历史学家们学会了如何解读“行为的象征性内容，将它作为一种标志来进行解释。”[8]

随着东欧的剧烈变化，政治制度越来越显得没有意义，意识形

态淡化了,资本和劳动不再被当作发展的推动力量。后现代主义是一桩庞大的解构之业。历史演化被看作是由一种非物质性的原则所主宰着,那就是在其最宽泛的意义上被理解为某一特定文明的生活方式的文化。文化之外的(经济的、社会的)经验维度的存在遭到否定。社会现实是由社会世界自身的表达(representation)所决定的。新社会(文化)史家的根本任务在于澄清意义,而不是找出原因和探求解释性规律。

生活模式和表达系统是这样来理解的,它们被描述为自主的活动,不受国家的干预和监护。人类学家们通常把这类活动看作是"市民社会"的特征。例如,杨梅慧(音译,May fair Mei-hui Yang)就把市民社会的出现视为"社会自身而非国家的整合结构的复活"。[9]由于这一概念在西方思想史上意义含混而又用法多样,我们可以合理地借用它来定义某一领域的社会组织,它们从国家那儿享有或多或少的自主权,与政治领域截然不同,而且并不必定就拥有市民的活跃性,但是人们很可以提问,这样宽泛意义之下的"市民社会"对历史学家而言是不是一个有用的范畴,这样的"市民社会"与社会之间又有何区别?[10]从方法论的角度看,这一概念并没有被当作范式(Paradigm)来用。但是它代表了奠基于文化人类学之上的一种新的社会史研究方法。它被当作了进入至今还很少被研究过的中国城市社会这一领域的钥匙。

一、市民社会与对中国城市社会的种族—文化的研究方法

遵循这种研究方法并依赖于访谈和档案资料,年轻一代研究中国的社会史家们取得了许多第一流的研究成果。我们无法对它们的全部进行公正的评价。我们只能列举一些题目作为例证,试着描述一下根据他们的著作所得出的城市社会及其运转状况的新

图景。事先有必要提醒一下,大多数研究集中于上海。上海之所以成为玛丽琳·莱芙娜(Marilyn Levine)用嘲讽的口气所说的“汉学研究的子空间”[11],其中原因尚有待说明。但显然的是,从这么一个港口大城市的历史所得出的结论也许并不适用于中国别的中心城市。然而人们也许会注意到,在一些拥有证据的个案中,这些结论的确是适用的。[12]

人们公认,1949 年前中国的城市社会是极端分化的、世界性的而又多层次的。目前人们正在对这些社团和群体有着更加完整的了解。由于本世纪初几十年里在大的通商口岸中现代经济因素的迅速发展,人们的许多注意力被放到了与工业化和现代化直接相关的工人和资本家身上。作为研究课题,他们取代了以前一直强调其革命性身份的无产阶级和资产阶级。让·谢斯诺(Jean Chesneaux)在其开创性的著作《1919—1927 年的中国劳工运动》[13]中主要研究的是上海工人阶级的政治化和革命斗争,而埃米莉·洪丽斯(Emily Honig)和盖尔·赫夏特(Gail Hershatter)则对工人们在家和在工作场所的日常生活模式和(同一水平线内的)社会关系更感兴趣[14]。他们在研究劳动的性别分工,妇女在劳动者中的地位角色,传统互助社会所能给予工人的保护,宗教上的兄弟和姐妹关系,社会底层犯罪团伙对调停劳工争端的介入。他们依循并扩展了汤普逊的断言,把工人们描述为“拥有一大堆经历的一大群个体”。[15]伊丽莎白·培里的近著则着眼于工人的文化和意识以及地理来源、教育背景、性别等不同特征。这些构成了工人的整体环境[16]。

早期对于城市商人和企业家的研究更多地关心他们的经济活动,政治角色和他们与外国人的关系。[17]后来,赫寅平(音译)、白吉尔,尤其是威廉·罗威(William Rowe)和布涅那·古德曼(Bryna Goodman)在他们各自专著的一些章节中,广泛讨论了目前认为是极其重要的文化和社会问题。[18]

从前关于20世纪初期的中国的著述中，知识分子和学生总是占有显赫的一席之地。他们被认为在“五四运动”、反日运动、中国共产党的建立和兴起中扮演了主要角色。[19]但在叶文生（音译）的著作《疏离的学园》出版之前，没有人看到过这些“人群中的面孔”。[20]叶不再关注于从思想史的角度来看由西化所带来的价值观变化的老问题。她通过研究“由一种深刻的疏离感而来”的校园文化来分析它。她将“五四”时期“致力于社会价值的新生”的青年文化与30年代“渗透着疲惫厌倦感和怀疑主义”的文化进行对比。[21]学生们的沮丧和幻灭，他们之消极退缩到忧郁和唯美主义中，这一切都通过研究他们的生活风格、性行为和伦理行为、个人和家庭关系而加以探究。

即使是在研究学生们的政治抗议时，杰弗里·瓦沙斯特洛姆（Jeffery Wasserstrom）也把青年们在思想上献身于民族主义和民主视为“理所当然”。[22]他脱离了意识形态和政治的分析，而致力于这样的新问题：学生们是如何将自己的义愤转化成了有效的集体行动，什么样的“隐含规则”塑造了他们的行为，校园活动的日常模式又如何有助于他们成功地动员起来。社会史被视作政治文化的反省。瓦沙斯特洛姆作出结论：激进学生运动对国家仪式和从前存在的形式化制度的借用，对于那些合法性因而受到质疑的掌权者而言，构成了严重的象征上的威胁。

工人、商人、知识分子这些早已确立的范畴，对他们的研究因为转而采用种族—文化的方法而完全改变了。这种方法同样使得某些新的社会范畴成为了研究领域。有人特别地关注到非精英团体的经历，它们迄今为止一直被排斥在史学叙述之外，妓女就是其中一例。这一论题长久以来被视为卑下不堪。由于受到阿兰·科班（Alain Corbin）对法国妓女的开创性研究[23]的启发，克里斯蒂安·亨利奥特（Christian Henriot）在他的《国家论》（thése d'État）中研究了19世纪和20世纪上海的卖淫活动。[24]选择这样一个论题表明

了史学家们对于更加“私人化”的社会生活形式的新兴趣，这些生活形式包括性活动、疾病，以及那些至今未被认识的社会中处于劣势者，如罪犯和流动人口。亨利奥特书中一些最为精彩的章节描述了上海妓女的等级特征和多种多样性，以及她们的行为的特殊文化模式：19世纪末，名妓们优雅的生活方式或者是她们与主顾间关系的规矩。在后面几章对于低等妓女所进行的人类学研究中强调，随着上海人口的增长和本地的传统精英为移民所取代，两性交流就越来越商业化了。

从公安局的角度来看，比起蒋介石的政敌而言，有组织的犯罪对于国民党政权的威胁来得更小。上海的警方是制度化的强制性工具，这正是现代国家的特征之一。他们与城市底层和流亡的反对派的交手，产生了许多颇具戏剧性的插曲，魏斐德（Frederic Wakeman）使之栩栩如生地揭示出来。[25]对于社会底层的研究极其有助于我们对城市史的理解。没有读过马丁·布里安有关青帮的著作的人，绝对谈不上领会了上海社会的运行，以及在这个城市运转着的中外政治制度的本质。[26]

最后但并非不重要的一点就是，外国的出现不再是通过对治外法权、经济剥削和政治压迫的排他性的研究来加以理解。除了那些在上海市政当局任职和管理着国际结算部门的社会精英之外，现在历史学家们开始注意“小通商口岸的人们”，注意那些拒绝去适应变化着的时代的上海人，他们得为上海的外国人群体的糟糕形象负责，得为30年代在外国移民社群和中国人中所盛行的“上海人”的糟糕形象负责。[27]

无论与实际情形的关系如何，形象都很重要，它们所反映的认识和误解，都加入了历史的形成。据称在邻近英国领事馆的临江公园的入口处悬挂的“华人与狗不得入内”的牌子一事就是如此。虽然直至1928年，外国租界内的公园，中国人是不能进的，这一点千真万确，但没有人能找到证据表明有这么一个直接把狗与中国

人联系起来的出语粗鲁的牌子。但是这个传说却在中国人和西方人的想像中根深蒂固。它曾是(而且依然还是)帝国主义社会和文化侵略的有力象征。即使在上海的外国人群体比之这种象征性表达所示意的更加是内部差异纷呈而又依阶级而划分的,这种传达了通商口岸的不公和歧视的认知仍然合理有效。[28]正在进行的对于英国居民(包括那些社会地位低下的人),犹太难民和白俄的研究,自然有助于理清西方帝国主义前哨的内部结构,它深深地影响了本世纪上半叶中国城市的发展。[29]文化—种族学的研究方法将一种不同的视角投射到了一系列的老问题上,使得民国时期的城市社会分崩离析的种种分化,不再只被认为是殖民主义的歧视、社会—职业的等级差异或财富的等级差异。它们被认为是各种不同的文化实践的反应:各代人之间的对立、男女之间的对立、地方性的亲缘关系等等。

对中国社会现实的重新评估,还和作为新文化学派史学家们标志的新课题的研究联系在一起。新的研究领域的激增导致了对中国的"重新绘图"(remapping)和中华民国史领域内的深刻变动。[30]就市民社会而论,对人的身体(性别、疾病)或商业广告的注目,扩展了史学家的视野和他们对于社会实际的理解。认识到城市文化的性特征日益增长,弗兰克·迪柯特(Frank Dikötter)分析了中华民国新兴的出版业所创造出来的大量与性有关的话语。他将科学占据了对于性的理解看作是现代化冲击的一部分,它会导致儒家哲学被"作为社会秩序的认识论基础"[31]的人类生物学所取代。在组织康奈尔关于上海的第三次露斯讨论会"创造南京路:上海的商业文化"时,夏尔曼·柯奇兰(Sherman Cochran)力图让人们注意到形象(招牌、照片、广告和大众读物上的花饰)和标语(广播中的或印刷品中的)的消费,它造就了幻梦和特质,激励了新的文化习俗。

新社会史学家们成就颇丰。他们以生活取代了抽象,以个体

取代了阶级，以社会意识取代了对于外来政治挑衅的机械反应。他们的研究中所展示的市民社会比起从前那些由理论假设（其中绝大多数是马克思主义的）出发而得到的概貌，无可比拟地更加准确、生动而复杂。我们被引到了工厂、工人们住的贫民窟、学生宿舍、妓女们的饭堂、匪帮的别墅和“巢穴”。我们看到了礼仪性的游街和大街上的政治示威。

我们看到的是一个分崩离析的社会，居民们依种族（地方）身份而划分开来，没有共同的语言、食品、宗教崇拜或职业协会。他们是“一群旅居者的杂凑”[33]。他们按照建立于原始联系——同乡、血缘亲属、职业、邻居、秘密社会的成员——之上的特定网络进行活动。重重叠叠的亲和关系使得这种分崩离析的局面有所缓解。它使中国城市社会的多种中心的结构成为了一个层层累叠的整体。它是否能超越出旅居者的狭隘心态而为一种共有的认同提供基础，以使城市中的社会自主权和政治积极性能发展起来？对历史学家而言。这一问题至关重要。但在这一点上。他们正面临着从人类学家那儿借用来的研究方法的缺陷，而人类学家们自许对研究内部结构更感兴趣。

这种“新”社会史的特征之一在于它对历史编年的轻视。既然经济关系与社会关系本身都被视为是文化中介的产物，要在历史背景和“推论对象”之间寻找出什么因果关系来就是毫无意义的。即使在“新”社会史学家们看来，中国文化不再被理解为一种一成不变的力量，而是一种通过集体意识的运作来塑造历史过程的具体化结构和符号，他们的文化学分析仍然“和任何的结构主义一样是静态的。”[34]无论如何，它没有能提供像传统的政治叙述一样的编年结构。它更加注意长时段的演化，强调结构上的连续性。1911 年和 1949 年这两个年代一般认为是民国时期的里程碑，可是从社会史的观点看，这并不重要。“历史学的本职在于评说过程而不是竖立年代柱子。”[35]

在城市研究领域，许多著作家越出了旧有的年代学界限。布涅那·古德曼就是其中一例，他研究了从帝制晚期到民国时期一个世纪里上海会馆的历史[36]。但是没有人提出来任何可供选择的年代分期的有力主张来，就像近期的专著中把不同年代提出来作为起始点(1853、1900、1911、1919)或专有名词(1937、1945、1949)那样。由于其特征在于传统因素在不断变化的文化中的驻留，或者更准确地说是由于处于各种各样知识的互相影响和层层堆积的持续浪潮中，中华民国城市社会的演化被表述为是，“在社会经济变迁周期之外和政治事件的表层之下”发生的深刻历史变动的结果。[37]新社会史与旧式叙述中的历史背景和全球视野怎样才能够结合起来呢？实际上它似乎与历史事件之流几近于漠不相关。[38]

这大致就是80年代中期那些先驱性研究(如埃米莉·洪尼斯和盖尔·赫夏特的著作)的情形。在他们关于上海和天津工人的研究中，两位作者都忽略了工人阶级的概念，更不用说中国劳工运动史了。赫夏特被一位思想活跃的编辑所“说服”，给他专门研究文化实践的专著加上了最末一章“工人阶级抗议运动的形成。”[39]这篇受到欢迎的增补文章似乎并未修正作者的基本立场，即“工厂里的大量暴力现象，后来被贴上了‘阶级斗争’的标笺，更准确地说乃是帮派之间的火并。”[40]这样一种非政治化的研究方法引发了这么一个问题：这些个体性的自满自足而又自我组织起来的群体肖像，如何才能与罢工史和革命运动史中所记录的中国工人的战斗性相协调呢？

为了努力消解这些矛盾，洪尼斯提出了一种极为有趣的解释：“地方主义和传统的等级忠诚的模式也许并不像许多人…所想象的那样与工人阶级的意识是相反对的”。[41]她并没有多加发挥的这一论点后来为别的分析家所沿用。伊丽莎白·培里在她1993年出版的《罢工的上海》中，承认由性别、年龄、种族和技能所带来的上海工人的深刻分化，但她有力地论证说“劳工的分化能为政治上

有影响力的工人阶级的行动提供基础”。[42]这一论点部分地为阿兰·鲁克斯(Alain Roux)所赞同,后者认为中国劳工的分化并没有妨碍他们的战斗性,但这种战斗性被局限在车间(或者顶多不过是工厂)的有限范围内,因而削弱了中国工人阶级的政治影响力。[43]

目前,如何在一个精确的历史—年代学框架内整合文化学和人类学的分析,似乎已为研究现代中国的专家们所共同关注。例如,布列那·古德曼就描述了19世纪中叶上海的鸦片贸易如何缩小了地位显赫的商人与走私犯(他们全都来自广东)之间的差别,还谈到小刀会起义(1853—1855年)如何反映了那些既为社会控制又为社会无序开辟了道路的同乡会的中心地位。[44]

这种文化学—人类学的研究方法,似乎有一种将社会史的各个方面进行互不联系的研究的内在趋势,有一种要使每一方面都成为孤立的研究领域的潜在倾向。可以以妇女研究为例。在盖尔·赫夏特和埃米莉·洪尼斯的论著中,人们会发现作者示意上海妓女或棉纺厂女工的史实是他们自己的兴趣所在。与他们所贡献于中国社会总体史的全然不同,这种对于特殊主义的强调以及此类对个别处境的描述,几乎无法与某种对于权力和变迁的相互影响及其动力的关注结合在一起。

再有就是,当要将文化史学应用于一个极不发达的历史编纂领域——现代中国就是这样一个还没有确定的总体性知识可以依赖的领域的时候,它仍旧缺乏所有关于文化与历史背景之间的关系的(即使是隐含的)假定。福柯反对把文化理解为对于社会现实的反映,的确有许多新社会史学家同意他对此的批判。他们把每一种实践——经济的、社会的或政治的都看作是历史上偶然出现的话语的产物。但是即使他们坚持说现实是与表达联系在一起的并且就是表达的一部分,他们或许也还持有一种隐含潜在的唯物主义观点,这根基于他们对自己轻率地称之为“高等”历史叙述的历史记录的知识。当这种叙述并不存在或者仍然十分零碎片面的

时候，正如中华民国史的情形那样，那么对于人类学（和语言学）模型——新社会—文化史学就是模仿它们而来的——所导致的虚无主义的主观主义，就没有什么解毒剂可寻了。在30年代的上海，中国的广告商们在他们的广播宣传或印刷品中把妇女当作主要的靶子，年轻的“购物主妇”成了南京路商业世界中的女王。这也许对于妇女解放有所激励，但我们能因此就说城市中的女性居民就是解放了的妇女吗？没有对于整体（而尤其是经济）背景的清楚了解——显然我们还不具备这一点——对于广告贸易的出台和影响就很难着手进行分析。[45]如果我们不能在现实与人们对于现实的感知之间进行某种区分，社会史的内容就只能消失殆尽。

隐含的规则、象征性表达提供了有价值的线索和解释框架。但是历史真的只不过是不同镜子中所反映的形象之间的一场混战吗？如果真是这样，我们又该如何面对这个现实：在民国时期，众多的中国城市居民死于饥饿、贫寒、疾病、恐怖主义的攻击和战乱。在读了杰弗里·瓦沙斯特洛姆对于学生抗议运动的杰出分析之后，我仍然认为，校园日常生活的高度组织性以及用掌握了全部的象征性技能来解释学生们成功的集体行动，还远远不能涵盖知识分子在中国社会中的特殊地位。

在新文化学派对中国社会的研究中，“市民社会”的概念并没有被作为一个分析的结构性概念加以明白表述。只要一用到“市民社会”这个名词，它指的就是社会，“市民”一词被扔到了一边。使用这个词，强调了各个社会组织相对于国家权力所享有的自主性，使人们注意这些组织的内部运行情况。它有助于理清由全部象征性的抗议技能所激励的自足的社会运动。但是对于总体的政治背景和经济背景的明白表述却常常被忽略了。而且考虑到现代中国的历史编纂学少有发展，整个这一背景依旧被轻视或忽略了。当“新”社会史学家们力图将他们的分析整合到一个全面框架中时，他们常常依赖于宽泛而含糊的诸如现代化或西化这样的范畴。

他们正确地认为,中国城市社会经常要通过在旧有的结构中发生的调整过程来应对历史性的变迁。然而,这样一种精致巧妙的分析,却与人们对现代化过程中的中国社会所面临的社会变迁是何种性质的缺乏共识,似乎很不协调。新社会—文化史学家们给我们提供了弥足珍贵的建筑楼群,但是建造工作尚有待完成。中国史专家的研究议程不可能与西欧专家的完全一致:它还需要对于年代学、事件、人物个性、政治制度、经济演化和思想潮流进行研究。

二、市民社会与民国城市史的政治解释框架

尽管新文化学派对于中国社会的研究反映了全世界的历史学家们所共有的对于方法论问题的关注,但是对政治上主动积极的"市民社会"的探索还是开辟了对于中国社会进程性质的特别美国化的一条研究路线。这是最近的但也许也是最短命的一个动向。在80年代早些时候我正修订《中国资产阶级的黄金时代》的英文版时,出现了如何翻译"société civile"一词的问题。别人告诉我这个词没有定译,英国或美国读者不会理解"市民社会"的。译者最后选用了"自主社会"(autonomous society)一词并且加了一个注解![47]

对于中国观察家和社会科学家们来说,市民社会的存在似乎乃是经济自由化的结果和政治民主化的前提。对历史学家而言,这一论争使以前就有的国家与社会的关系问题凸显出来,并使人们就西方近代史来进行对比。在有关这类课题的最早而又最具权威性的论著中,马克·埃尔文(Mark Elwin)、威廉·罗威和玛丽·南津(Mary Rankin)的著述分别印行于1969年,1984年和1986年。[48]他们都关注于帝制晚期的中国,但即使是在指认"原始民主行为的独

特要素”、[49]“社会和政治权力的非行政性结构”,[50]或者是在明确研究由当地精英所管制的“制度化集体活动的公共领域”和提供“一个国家与社会相遇的中间场所”[51]的时候,他们中也没有一个人提到哈贝马斯的理论。后来这类分析都被纳入了哈贝马斯式的框架之中。

这一后天的理论结盟或者是由作者自身(玛丽·南津,威廉·罗威[52])或者是由他们的批评者(如魏斐德[53])造成的。由于本文旨在估量对于民国而非帝制晚期的社会的重新评价,我将不再阐述这些重要的开创性著作。也许值得指出的是,他们的论著所引起的白热化争论并不是在刚一出版时就爆发的,而是在几年之后,哈贝马斯的著作译成了英文才发生的。这一延迟意味着什么?难道批评的锋芒所向应该是这些论著的哈贝马斯式的风味(以及因而就是它们对于当今关于中国中期前景的政治争论所蕴含的意义)而非它们单纯的历史分析的内容吗?

在上述论争中,对晚期帝制中国的研究比之对中华民国的研究更经常地被人提到,后者为数要少一些,而且有的研究不是在美国进行的。再有就是当大城市正在获得部分的自主性,而地方上的精英们利用他们的自治传统来着手于更大范围内的政治和民族问题的时候,民国的制度和社会背景似乎不如帝制晚期的环境那么有利于市民社会的形成。1911 年以后,随着现代化和城市化步伐的加快,随着革命的意识形态和群众运动改变了政治游戏的规则,地方精英的地位受到了新兴的权力执掌者和寻求权力者——军阀、政党领袖、黑帮头目等等——的挑战。这只能是妨碍了精英制度和意识形态,可是正是它们促使了晚清社会活跃局面的形成。这种地方上的活跃性的范围是阻滞了还是加剧了传统精英的衰落呢?

两种论点都有。这些精英的持续存在和主宰地位,要从他们所从事的公共活动的更宽广的范围来看,要以他们中许多个人在

1911年革命爆发后直至二、三十年代的经历和变迁来看。也许还要从新旧精英之间的合作以及新精英之增补进入传统制度来看。另一方面,对于作为市民社会标志的制度化的政治参与而言,比之帝制国家官僚机构自我局限而又不断衰减的权力来说,民国时期政治分裂、革命斗争、外来侵略和强化社会控制的整体背景难道不是更为不利吗?

近期的研究提供了片断零碎的证据。一般认为民国社会中有一系列的因素是可以构成为市民社会的。首要的就是各种自愿性组织的出现和重构,包括同乡的、商业的、职业的、教育的、政治的、爱国的、博爱的或者是犯罪的结社。棉纺厂主公会和现代银行家公会在1918年成立时都是上海和北京本地的组织,后来发展成了全国性的组织。[54]上海(中国)商业总会虽然成立于1904年,但在1920年选举出一批年轻而不那么保守的领导人之后变成了一副新面孔。[55]所有这些现代或半现代的组织都把自己的职责看作是保护群体的、公共的或国家的利益。他们的活动被对经济增长、社会进步、民族发展的关切所指引着。[56]1921年银行家们通过他们的协会向北京政府施加压力,要求"清理公共财政"。按当时一位外国观察家的说法,他们的举动有"一种比之对财政事务的影响更深刻的征兆。这是平民中的一部分人…向那些口称民主的统治者们发出的宣告。"[57]在此之后,由总商会领导的上海中国商业界主张彻底放弃国家体制,支持召集国会开会。由于国会并没有带来人们所期望的恢复宪制,总商会曾试图以商人权力(由其成员中产生的一个委员会)来取代摇摇欲坠的中央政府。[58]虽然这一企图很快归于失败,但却值得人们注意,因为它表明商人们把传统上对于团体危机的管制转换到了整个国家的范围内。

在世纪之交产生的许多旧式的学会,教育协会或农业协会在革命之后仍然存在下来了。其中一些发展成更加专门化的机构。由维新派的绅士领导人物和上海实业家在1905年成立的江苏省

教育协会，后来衍生了中国职业教育协会，这是旧的显贵与上海新兴工业精英之间联盟的一个表现。[59]对战争期间兴盛起来的职业协会，我们所知不多，但是有人正在进行这方面的研究。[60]相对而言，人们更加注重秘密会社、黑帮和犯罪团体。[61]

民国时期所发生的政治论争和政治参与的深入化，也可被视作为公共领域的出现奠定了基础，戴维·斯特兰(David Strand)在他的专题著作《北京黄包车》中有力地指出了这点。[62]绅士、商人和城市中产阶级的意见不再依赖于官方权力。不断变化的城市景观提供了新的研讨专题：餐馆、浴池、公园，市民们(包括那些并非精英的)可以聚在这些地方，使他们对公共问题的意识日渐增长。

按照斯特兰的分析，像北京这样一座部分现代化了的城市中公共生活的活力，要由新旧政治实践的综合以及它们相互支持的作用来进行解释。对于公共领域的讨论不再局限于职业和地区性社团的领域。它大大扩展到了民族主义的群众示威游行，如吸引了全部市民参加的“五卅”运动。“政治不再只是精英介入和政府机构的不允许他人插足的保留地了”。[63]政治舞台的扩大可以由1925年参加全城范围的游行的人数不断增长而得到一种物理学意义上的证明。

现代化有助于加强社会交流。在全国的主要城市中有上百种报纸在发行。“五四运动”之后大部分报纸开始使用汉语方言。它们比19世纪影响很大的《申报》拥有更多的读者。既有传播社会上各种闲言碎语的“蚊子”报，又有广泛讨论国家政治的大报，后者显然往往只有城市精英们在看。但还有一些介乎其间的报刊，既从事于“对时事的严肃评论”，同时又还是“广受中等文化素养者欢迎的消遣性报刊。”《生活周刊》就是如此，它面向较低层的中产阶级的年轻职员和身份不高的市民：办事员、学校教师、商店主等等，并在他们中间创造了“一种鲜明的面向社会的意识，这使得他们能超出自己工作地点和邻里关系的局限来看问题”。[64]

这些因素加起来就成了市民社会吗？在戴维·斯特兰看来，毫无疑问，“到20年代末，中国城市居民中的主要部分已经达到了与民国公民的身份相一致的、一定水准的政治意识”，[65]大众动员得以在各种社会组织（商业和手工业行会、学联、同乡会等等）的合作和联锁行动中展开，这些组织使得公众抗议拥有了某种程度上的形式合法性。但是“在许多情形下这些精英主义的或兼收并蓄的社团的组合”并没有带来城市社会的重组。“大众政治并不是能够消除根基于身份地位、同乡关系之上的种种障碍的溶解剂，……尽管它提供了机会来展示这些公众中的分野”。[66]结论是否应该是说，在民国时期的城市中有着公共领域却并不存在市民社会？有些史学家甚至对公共领域的出现持反对态度。照魏斐德的说法，社会的分崩离析是无从哺育起为市民们所共有的公共精神的。中国的城市居民主要是来自外省而没有任何共同利益和认同感的旅居者和短暂过客。众多社会组织的存在反映和增强了这一分崩离析的局面。它激励了群体主义而非市民主义的发展。[67]同乡会就凝聚了人们分散的忠诚感和固有的狭隘心理而阻碍了市民意识的发展。

对民国的城市存在着市民社会持反对态度的还有另一条思路，它着眼于国家与社会之间的关系。在魏斐德看来，“从晚清‘新政’经南京时期失败的二次革命直至无产阶级专政时期，一直存在着贵族权力的持续增长的现象”。正如《管制中国：1927—1937年》中所描述的，“这种政府化了的贵族制可悲的长期存续”，并没有能够强化地方精英的政治权力（更不用说对于普通大众的影响了）。[68]

为反驳这些观点，我们可以指出，在民国前期当军阀统治的时候（1917—1927年）国家权威并没有得到强化，而是几近于消失无踪。按白吉尔的观点，上海资产阶级在其黄金时代所取得的成就，很大程度上要由中央权力的衰落来解释，它导致了对官僚机构进

一步的限制而有利于自主性社会力量的兴起。然而，普兰热杰特·杜阿莱(Pransejet Duara)却得出了相反的结论，他发现20世纪初“国家的萎缩”导致了地方上恶霸的统治和社会的衰退。杜阿莱的结论来源于对农村情况的研究。它们或许不适用于已经被经济上的现代化和文化上的西化所改变了的城市的情形。[69]

实际上关于中华民国的社会我们并没有任何清晰的图景。但是关于市民社会的论争确实促进了人们的反省和研究。结果就是人们所进行的分析更加细致成熟了。这种不断趋于成熟的一例就是伊丽莎白·培里和埃伦·富勒(Ellen Fuller)的论文《中国迈向民主的长征》，杰弗里·瓦沙斯特洛姆肯定了它的基本论点。[70]对这几位作者而言，问题并不在于一个未完成的历史过程(为什么政治参与的扩大并没有随之带来制度化的市民社会的形成)，而在于某种文化上的特殊性：不同于西方的具有中国特色的市民社会是如何建立的？培里、富勒和瓦沙斯特洛姆注意到，在中国公众意见的形成和表达中，大众的动员起着根本性的作用。其结果就是，对于与国家相平衡的具有鲜明特质的中国市民社会，只有通过从20年代到40年代在中国各城市中爆发的全国范围的抗议运动才能加以很好的理解。它们是市民政治参与的最为宏伟壮观的表现形式：成群结队的学生、教师、新闻记者、店主和商人在大街上游行，在十字路口集会。不信奉文化相对主义的人，不会把这类游行示威看作是扩展中的市民社会的征兆。这至少有两个理由。

首先，这些群众运动几乎都没有任何社会抗议的制度化相伴而来。它们都是准确地针对具体目标而进行的努力。在运动结束后，它们的组织或协调机构一般也就随之而解散，没有能够演变成为持久的代表性机构，一俟重大问题出现就能控制与政府权力之间的谈判。由这些运动所导致的政治参与的扩大是暂时性的，一般与市民社会相联系在一起的组织的建立，也没有能够为之奠定基础。第二个原因与以下事实密切相关：在中国的城市中，大众动

员与民族主义的热潮紧紧相连，而后者旨在创立强大国家以确保国家的统一与繁荣。这种国家主义的立场，使得上海资产阶级在1927年与蒋介石结成联盟，使自由派知识分子们容忍了相当程度上的国家干预，它与作为市民社会的基础的社会自主性原则背道而驰。[71]

另一个成熟而有洞察力的例子是布涅那·古德曼的《乡土、城市与国家》。在确认了民国时期上海城市群体那种持久的乡土分化之后，古德曼令人信服地论证，这种乡土情感在创造城市的民族主义和市民意识时起到了至关重要的作用。这一意识的出现并不要求消除乡土认同感：它通过一个增强认同感的过程，通过以中国传统文化吸收和容纳现代因素而发展起来。[72]

布涅那·古德曼进一步指出了一个重要问题，那就是国家和社会各自的影响力。正如别人以前所做的一样，古德曼拒斥或者说是超越了那种由西方经验而来的国家与社会之间的二元对立。[73]她承认尤其是在1927年逐步服从于官方的管制之后，同乡会成了国家控制的对象，它们被要求登记、依据政府法令重组、服从于国民党那套语言（有人会补充说，南京时期所有的社会组织如商会、行会、工会等等都是如此。）。[74]可是这一政策的结果更多地是使国家与同乡会互相渗透重叠，而不是加强了国家的控制。古德曼的论点与威廉·罗威的一致，后者发现在帝制晚期的中国“组织的自主性……并非什么一损俱损、一荣俱荣的问题”，而且“自主性与国家控制之间的平衡……乃是一个不断协商过程的结果。”[75]相应地，同乡会是依照“既非完全自主又非国家控制的……公共管理的模式”[76]而运作的，但这种模式有助于它们产生一个市民背景和自我合法化的独立基础。

这种分析思路从前曾为阿兰·鲁克斯所采用过（但他的研究不大系统），他描述了1928—1932年间上海工会和国家机构的互相渗透，认为不能把国民党的政策只看作是压迫性的，而是容许工人

的正当要求和斗争。[77]克里斯蒂安·亨利奥特也提请人们注意：在1927年后中国资产阶级并非像以前历史学家们所说的那样彻底的软弱无力。[78]作为地方议会的一员，有些银行界和工业界的精英能够影响地方政治，并在政府和党的官员面前坚持自己的意见。

所在这些分析揭示了一个远比哈贝马斯有关公共领域和市民社会的概念更加复杂的国家和社会之间的关系。哈贝马斯的框架被证明是有用的分析工具。但现在需要的是对中华民国，更一般地来说，是对现当代中国的国家与社会之间的关系重新给予概念界定，需要创造出由中国自身的经验而提取出来的解释框架。这些问题在诸如古德曼、培里、杨等人的近著[79]中已经涉及到了。可以预期，在这一分析研究的新阶段，种种论争将会和从前的哈贝马斯阶段同样深入。几乎每个人都会承认在中国现代化的进程中其历史和文化的特殊性所扮演的重要角色：外来（西方）的干预是通过为固有力量所塑造变化的一系列演进而起作用的。但是该如何评价这一结果呢？我们应该寻找中国（有关公共领域、市民社会等等）的变种而与西方的模式相对比，从而得到理论上的普遍有效性吗？玛丽·南津是往着这个方向上走的，她认为中国的公共领域不同于"欧洲的公共领域，它被地方性的范围所局限，被更多地注重集体利益而不是个人财产权的……管理实践所确定。"[80]布涅那·古德曼大致走的也是同一路子，在她著作的导论中强调"传统文化的因素"（也即同乡组织）有助于促进和形成我们使之与现代性联系在一起的激进的变化过程。"[81]

我们能否更进一步来探求一种特殊的中国的现代性——它植根于中国的文化和历史变迁（其中许多在时间上发生于中国和外国交往之前）——的出现呢？是不是一种多元的现代性就要因地区情况的不同，取代西方现代性的到处运用而成为一种解释框架呢？[82]这样一种文化上的相对主义或许能够更好地容纳全世界许多社会的历史经验。但是与此同时它剥夺了市民社会和现代性的

概念的本来内涵(西方的内涵),消除了它们的意义和合理性。[83]

【注释】

[1] 罗兹·墨菲,《局外人:西方在中国的经历》,密歇根大学出版社,1977。

[2] 对这些成就的简要评述,参看熊月之《中国城市史研究概况(1979—1994)》,未出版,上海社会科学院历史研究所,1995。

[3] 这方面有许多例子,可参看张仲立(音译)编《近代上海城市研究》中的"文化编",上海人民出版社,1990。

[4] 马淑云(音译):《中国的市民社会话语》,《中国季刊》第137辑,1994年3月号,180—193页。

[5] 爱德华·萨伊德:《东方主义》,纽约,兰登书屋,1979。

[6] E.P.汤普逊:《英国工人阶级的形成》,伦敦、格兰克斯,1963;那塔利·策蒙·戴维斯:《近代早期法国社会与文化》,斯坦福大学出版社,1975。

[7] E.P.汤普逊:《民俗学、人类学与社会史》,《印度历史评论》第3期(1977),247—266页,引自林恩·亨特编《新文化史学》,柏克利,加州大学出版社,Ⅶ+244页,53—54页。

[8] 参见克利夫德·吉尔兹:《文化的解释》,纽约,1973,以及亨特《新文化史学》,74—75页。

[9] 例如杨梅慧(音译)将市民社会的出现界定为"一个社会自身而非国家的整合机构的复活。"(参见《礼物、恩惠与盛宴:中国社会关系的艺术》,伊萨卡和伦敦,康奈尔大学出版社,370页,287页)。然而需要注意,杨并不愿意将这一解释框架运用于对中国的理解。

[10] 参见戈登·怀特的评论:《中国市民社会展望:对萧山市的个案研究》,载《澳洲中国期刊》,第29期,1993年1月号,63—68页。

[11] 参见玛丽琳·莱芙娜对克里斯蒂安·亨利奥特的著作《1927—1937年的上海:市政权力、忠诚感与现代化》(柏克利,加州大学出版社,1993)的评论,《国际中国研究》第2辑,1995年春季号,109—111页。

[12] 见詹明(音译)对伊丽莎白·培里的著作《罢工的上海:中国的劳工政治》(斯坦福大学出版社,1993),《国际中国研究》第1辑,1994年春季号,208页:"她所描绘的图景和她所得出的结论不只对民国时期的上海有效。

在华北(天津)、华中(湖南)以及较小程度上在广东都能看到相当多的类似之处和相近的发展模式。"

[13] 让·谢斯诺:《1919—1927年的中国劳工运动》,斯坦福大学出版社,1969。

[14] 埃米莉·洪尼斯:《姐妹们与陌生人:1919—1949年上海棉纺厂中的女工》,斯坦福大学出版社,1986;盖尔·赫夏特:《1900—1949年的天津工人》,斯坦福大学出版社,1986。

[15] 汤普逊:《英国工人阶级的形成》,11页。

[16] 培里:《罢工的上海》。

[17] 威灵顿·K·詹:《中国晚清的商人、官员和近代企业》,剑桥,哈佛大学出版社,1980;约瑟夫·费史密斯:《中华民国的政党、国家与地方精英:1890—1930年上海的商会与政治》,火奴鲁鲁,夏威夷大学出版社,1985;苏珊·曼恩:《各地商人与中国官僚制,1750—1950年》,斯坦福大学出版社,1987。

[18] 郝寅平(音译):《19世纪的中国买办:东西方之间的桥梁》,哈佛大学出版社,1970(尤其是第8章"买办们的非经济活动");白吉尔:《中国资产阶级的黄金时代,1917—1937年》,剑桥大学出版社,1989(尤其是第3章"城市中的新兴实业家"和第4章"新兴资产阶级的社会结构");威廉·罗威:《杭州,1796—1889年一个中国城市的商业与社会》,斯坦福大学出版社,1984;同一作者,《杭州,1796—1895年一个中国城市的冲突与社群》,斯坦福大学出版社,1989。布涅那·古德曼:《乡土、城市与国家:1853—1937年上海的地区网络与认同》,柏克利,加州大学出版社,1995。

[19] 周策纵:《五四运动:现代中国的思想革命》,哈佛大学出版社,1960;约翰·以色列:《1927—1937年中国学生的民族主义》,斯坦福大学出版社,1976年。

[20] 叶文生(音译):《疏离的学园:1919—1937年中华民国的文化与政治》,麻省剑桥,东亚研究会,哈佛大学,1990,第11页。

[21] 同上,第5页,253页。

[22] 杰弗里·瓦沙斯特洛姆:《从上海看20世纪中国的学生抗议运动》,斯坦福大学出版社,1991,第9页。

[23] 阿兰·柯班:《卖身女:1850年后法国的妓女与性》,剑桥,1990。

[24] 克里斯蒂安·亨利奥特:《19—20世纪(1849—1958年)的上海妓女》,文

学与人文学科博士论文,巴黎,社会科学高等研究院,共3册,1992。

[25] 魏斐德:《管制上海,1927—1937年》,柏克利,加州大学出版社,1995。同一作者《上海荒原:1937—1941年战时的恐怖主义和城市犯罪》,纽约,剑桥大学出版社。1996。

[26] 布里安·吉拉德·马丁:《上海青帮:政治与有组织的犯罪(1919—1937)》,柏克利,加州大学出版社,1996。

[27] 罗伯特A毕克尔斯:《英国对中国与中国人的态度转变(1928—1931年)》,未出版的博士论文,伦敦大学,1992。

[28] 罗伯特·A·毕克尔斯和杰弗里·瓦沙斯特洛姆:《上海"华人与狗不得入内"的告示:传说、历史与当时的象征意义》,载《中国季刊》,142期,1995年6月号,444—466页。

[29] 罗伯特·A·毕克尔斯研究了英籍居民。弗朗索瓦·克莱斯勒正在准备的博士论文研究中日战争期间由中欧逃到上海的犹太难民。

[30] 参见盖尔·赫夏特、埃米莉·洪尼斯、乔那姗·N·李普曼和兰德尔·斯特罗斯所编《重绘中国:历史地形图上的裂缝》,斯坦福大学出版社,1996。

[31] 参见弗兰克·迪科特:《中国的性、文化与现代性:民国早期的医学与性别身份的确立》,伦敦,赫斯特公司,1995年,第9页。

[32] 这个会议是1995年7月20至22日在康奈尔大学召开的。由谢尔曼·柯奈兰编辑的论文集将于1997年出版。

[33] 魏斐德和叶文生编《上海的旅居者》,柏克利,加州大学。东亚研究所中国研究中心,1992。导论第5页。

[34] 阿勒塔·比尔萨克,《地方知识,地方史:吉尔兹及其他》,载亨特编《新文化史学》,72—96页。引文见80页。

[35] 兰德尔·斯特罗斯:《当前的野外记录》,载赫夏特等编《重绘中国》,261—274页,引文见264页。

[36] 参见古德曼:《乡土、城市与国家》。

[37] 迪科特,《性、文化与现代性》,13页。

[38] 按克里斯蒂安·亨利奥特的说法(《上海的妓女》,第1册,第40页),这种"无时间感"的分析导致盖尔·赫夏特混淆了19世纪和20世纪上海妓女的范畴,模糊了历史背景,否则她的研究本应是很有趣的。(《上海妓女的等级制(1870—1949年)》,载《现代中国》第15期,1989年12月号,

463—498 页；此外还见《20 世纪初期上海的妓女与市场》，载鲁比·S·华特生和帕特里卡·巴克莱·埃布里编：《中国社会的婚姻与不平等》，柏克利，加州大学出版社，1991，256—285 页。

[39] 赫夏特：《天津的工人》，第 8 页。

[40] 同上，175 页。

[41] 洪尼斯：《姐妹与陌生人》，248 页。

[42] 培里：《罢工的上海》，第 2 页。

[43] 阿兰·鲁克斯：《30 年代的上海工人》，巴黎，哈曼坦公司，1993，308—310 页。

[44] 古德曼：《乡土、城市与国家》第 2 章“外国帝国主义、移民与无序：鸦片战争的后果与 1853 年小刀会起义”。

[45] 威廉·柯尔比在康奈尔关于上海的第三次露斯讨论会上雄辩地指出了这一点。见《创造南京路：1864—1949 年上海的商业文化》，1995 年 7 月 20—22 日。康奈尔大学。

[46] 参见第 18 届国际历史科学大会的综述，《蒙特利尔东方史概述》，载《人群》，1995 年 9 月 8 号，“文人”第Ⅷ页。

[47] 白吉尔：《黄金时代》，第 7 页。

[48] 马克·埃尔文：《中国上海的绅士民主制（1905—1914 年）》，载贾克·格雷编《现代中国对政体的探索》，牛津大学出版社，1969 年；玛丽·南津：《精英的活跃性与中国政治变迁：1865—1911 年的浙江省》，斯坦福大学出版社，1986；罗威：《杭州：商业与社会》，1984。

[49] 埃尔文：《绅士民主制》，42 页。

[50] 罗威：《杭州：商业与社会》，第 9 页。

[51] 南津：《精英的活跃性》，16 页。

[52] 玛丽·南津：《中国公共领域的起源：帝制晚期的地方精英与社群事务》，《中国研究》第 9 辑，13—60 页；威廉·罗威：《现代中国的公共领域》，载《现代中国》第 16 辑，309—329 页。

[53] 魏斐德：《市民社会与公共领域的论争》，载《现代中国》第 19 辑，108—138 页。

[54] 白吉尔，《黄金时代》，222—225 页。白吉尔，《现代化与地方团结的制度化》，载魏斐德与叶文生所编《上海的旅居者》，15—34 页。

[55] 白吉尔,《黄金时代》,222—225 页。

[56] 同上,225 页。

[57] 同上,223 页。

[58] 同上,225 页。

[59] 萧小红(音译),《江苏教育总会与现代化问题(1905—1914)》,东方语言与文明国家研究所论文(1997 年 2 月即将印行)。

[60] 可参考例如那塔利·德拉兰德,《一种工程文化:上海现代建筑的起源》,建筑史协会文集,巴黎大学,1994 年 9 月,第 2 册,128 页。

[61] 马丁:《上海青帮》。

[62] 戴维·斯特兰:《北京黄包车:20 年代的城市人民与政治》,柏克利,加州大学出版社,1989。

[63] 同上,197 页。

[64] 叶文生,《进步报刊与上海普通市民——邹韬奋与〈上海周刊〉(1926—1945 年)》,载魏斐德与叶文生所编《上海旅居者》,195 页。关于"五四运动"后一个"反传统报刊的作者、读者和发行者的全国性网络"的形成,可参见叶文生《20 年代上海出版业的资本主义与激进策略的兴起》,此文是为上海社科院"城市进步,商业发展与中国现代化"的会议准备的,上海,1993 年 8 月 17—20 日,14—15 页。

[65] 斯特兰:《北京黄包车》,284 页。

[66] 同上,196 页。

[67] 魏斐德与叶文生所编《上海的旅居者》,导论,第 6 页。

[68] 魏斐德:《管制上海(1927—1937 年)》,291 页和第 17 页。

[69] 普兰热杰特·杜阿莱,《文化、权力与国家:1900—1942 年的华北农村》,斯坦福大学出版社,1988。

[70] 伊丽莎白·培里和埃伦·富勒,《中国走向民主的长征》,载《世界战略杂志》(1991 年秋季号),663—685 页;瓦沙斯特洛姆:《学生社团与群众运动》。

[71] 这一问题孔飞力(Philip H. Kuhn)在《市民社会与宪政发展》中已简要论及,该论文是为 1991 年 5 月 29—31 日在巴黎召开的"东亚传统中的国家与社会"的欧美专题讨论会准备的。

[72] 古德曼:《乡土、城市与国家》,45—46 页。

[73] 对这一框架的批评,见黄宗智:《中国的公共领域/市民社会? 国家与社会之间的第三个地带》,载《现代中国》,第 19 辑,1993 年 4 月号,216—240 页。

[74] 白吉尔:《黄金时代》,61 页;科勃:《上海资本家》。

[75] 威廉·罗威,《帝制晚期中国的市民社会》,载《现代中国》第 19 辑,1993 年 4 月号,107—148 页。

[76] 古德曼:《乡土、城市和国家》,302 页。

[77] 阿兰·鲁克斯:《罢工与上海政治:幻灭》。巴黎,1995 年,第 3 部分"工人运动自相矛盾的生命力"。

[78] 亨利奥特,《1927—1937 年的上海》,81—82,283—284 页。

[79] 古德曼:《乡土、城市与国家》;培里:《罢工的上海》;杨梅慧:《礼物、恩惠与盛宴》。

[80] 南津:《中国公共领域的起源》,55 页。

[81] 古德曼:《乡土、城市与国家》,40 页。

[82] 这一多重文化的现代性的概念是由塔利·E·巴尔罗等人提出的。他作为《立场》杂志的编者,认为"东亚的表达不是从别的地方和时间得出的任何先天……的概念的扭曲或者是不成功的复制品……,亚洲的现代性有着它们自身对于现代性话语的重新制订。"见《立场—东亚文化批评》第 1 辑(1993 年春季号)第四部分。迪科特也提出了这一概念,他试图追寻"互相纠缠在一起的现代性的多元局面的出现"(《性、文化与现代性》,12 页)。布涅那·古德曼对这一问题的看法有所变化。在她的《乡土、城市与国家》第 311 页的结论中(在那里她提出要对作为一个"中国特有的……发展中的公共领域'的'公共空间的理念"重新进行思考),人们会发现她的立场比该书往前 300 页的绪论中更加是相对主义的(40 页)。

[83] 叶夫斯·切夫利尔就文化相对主义对现代中国研究,以及更一般地来说对当前社会科学所产生的影响进行了批判性的评估,见他的《市民社会问题:中国与柴郡的猫》,载《中国研究》第 14 辑,1995 年秋季号,153—251 页。(柴郡的猫、法文作 le chat du cheschire,英文作 Cheshire cat,源出于英国作家 Lewis Carroll 的儿童文学名著《艾丽丝漫游奇境》——译者)。

(译自《中国季刊》(The China Quaterly),1997 年第 150 卷)

[作者简介]

白吉尔(Marie-Claire Bergère)夫人是法国东方语言学院和社会科学高等学院的教授。其研究重点是近代上海史。著有《中国资产阶级的黄金时代》(1987)等。

老台南的街区祭祀会社*

[法]施博尔
彭迎喜　译

台南的庙宇

老台南据称为百庙之城。19世纪末，该城至少有庙宇115座，还不算一些小庙。此期台南约有10,000户(约合40,000口)。故平均每庙可摊90户——这个数字就近代化以前的台南而言，不算特出[1]。

官办的庙宇只有为数不多的几座。其中，建有学校与考房的孔庙是由官方创办，且几乎全由国家财政维持；虽然地盘广大，房屋质量却很低劣，常待修缮。另一类庙，用于官祭军事英雄及朝代守护神关帝，由官方修建，但由私人捐资。祀奉妈祖的大庙是得到官方认可的。妈祖是"天后圣母"在台湾的通行叫法，她是船员的守护神，广义上是全岛的守护神。阴历每月初一、十五，当局派一名代表来此参拜、设供。不过房屋的照管却全由镇上的商人负责。也有几座住有僧侣的佛寺，多半位于市郊。

其他所有庙宇，占总数90%以上，均在市内，按汉学的习惯叫法，属"大众宗教"。不过这个术语不可用来表示任何低俗的意味。

---

* 施坚雅(G. William Skinner)教授为改进本文原稿，提出不少修正与建议，本文作者受益良多，谨表谢忱。

与孔庙不同，这些民众的庙宇虽然通常并不太大，其建筑却甚是华美，雕梁画栋，饰金镶板，配以名贵桌椅、绣花帘幕、铜制器皿。这些庙宇都由居民、街道、行会或另一些会社修建，并成为其地其人的中心、象征与骄傲。通过自愿捐资或通过社团抽取税金，人人均对修庙、养庙有所供献。如果某人特为庙中某一部分（如立柱、壁画或雕花窗板）捐资，那么这人的姓名就刻在那上面。另外，还有一块纪念碑立于庙内，上面刻着所有捐资人的名字。

所有的庙宇无一例外地都祀奉为数甚多的特定守护神。庙宇的房屋、设施以及供庙宇修缮之用的捐资，一概视作守护神所有。同一神祇的信徒经常以分支方式相互联系。分支系用“分香”之法：某个新的信仰团体（如某个新的社团）从某一业已成立的信徒团体（某个社团）所属庙中的香炉取得香灰，装满自己的香炉。例如，某个家族从大陆移居台湾，就会带来一个香炉，里面装着原在大陆祖庙香炉中的香灰。许多移民群都会这样做。他们便会在新的环境里成立一个信仰“分部”。分香也使得他们成为上级庙宇的下属。有时候上级庙宇可从下属那儿得到一些钱款，下属则须定期朝拜上级庙宇。当新的信仰团体成长起来时，这样的联系就很重要了。

依附关系也发生着变化。试举一例：大妈祖庙（佩斯卡多尔列岛（译者按：即澎湖列岛）首府即以之为名）与这个圣女家乡湄州（福建海岸边的一座小岛）的妈祖信徒有联系（中间有几次间断）。台南的天后大庙祭祀便是源自佩斯卡多尔列岛上的这座妈祖庙。随着台湾西海岸贸易的扩大，商人们便在别的一些港口（包括首府以北 100 英里以外的北港）组成了台南信徒的后裔。事有凑巧，北港的祭祀极为流行，岛上各处均有其下属信仰群体，人们便每年都去北港的圣祠朝拜。源源不断的捐款反过来使得北港人也去朝拜，不止是去台南的祖庙，还从台南去佩斯卡多尔列岛，就这样沿着谱系，一直到湄州去朝拜。

台南的庙宇多半都曾是别处祭祀的分支——就大多数小的地方而言，居民来自大陆的泉州与漳州两府。有的庙宇是由福州府（福建中部）和潮州府（广东东北部）的商人所建。一座庙建成后二三百年，人们还会记得它的祖庙及起源之地。源自台南本地祭祀的庙宇只有为数不多的几座[2]。

宗教会社的类型

信仰团体的社会组织形式称作“会”。当一座庙拥有不止一个信仰团体时，就会组成若干互相对等的“会”。此外的“会”，如果它不属于任何庙的话，则或者是因为他们认为其保护神无须以庙供奉，或者是因为他们财力不足而无法建庙。在台南，宗教会社之数多于庙宇。一份 1937 年的调查表明，大约每三个会社有两座庙，祭祖的会与庙不算在内。

日本的台湾人种史学家分出了几种宗教会社，并给它们定以类名[3]。第一，“神明会”，即祀奉守护神的会社，它把同一职业或同一阶层的人集合在一起，这些会在英语里大抵可称作“共利”（common-interest）会。第二，“祖公会”，意即祀奉某一共同祖先的会社，它把同姓的人（“同姓会”）或同属大陆某地的人（“同乡会”）集合在一起。这些在英语里大抵可称“同源”（common-origin）会。第三，“共祭会”，属共同祭祀会社，它把该城同一街区的居民集合在一起，这在英语里大抵可称“邻里”（residential）会。第四，“祭祀公业”，即祭祀产业，这是为祭祀祖先而把同一世系或同一氏族的人聚集在一起[4]，通常要建一笔产业基金，这笔基金的收入用于祭祀祖先，并资助有才智的学童。这在英语里大抵可称“亲属”（kin-group）会。第五，“父母会”，意即奉养双亲的协会，实际上是一种互助会，以资助各家在丧葬上的开销。

注意后两类跟前三类显然有别。后两类缺乏教派特性，故不

在我们的研究之列。但前三类却非常相近：它们的组织和作用都是为迷信崇拜的目的服务；都是公众团体会社，而且举办纪念守护神的节日。许多会社从一开始就具有多种功能，故而很难把它们归到三类之中的哪一类里去。比如台南的药材商，都是住在西区一块狭窄的地方，他们祀奉守护神的“会”又像是邻里会，又像是共利会。所以我们将把这三类会——共利会、同源会、邻里会看作是“礼拜会”(liturgical associations)，用内部的，而非外部的观点在社会等级中寻找不同之处的联系。

礼拜会的组织

如我们所要看到的，礼拜会的形式多种多样，但它们的基本因素却是相同的。跟庙宇一样，礼拜会的建立总离不开一个香炉，这是该组织的基本财产，最高象征和代表物，每年要从某一会员户转到另一户。台南礼拜会代代相传的香炉是四足二柄的八角炉，即“鼎”，通常以白镴制成，约一英尺高，铭有会名及建会之日。

香炉存放在礼拜会的头领家中，这种人一律称作“炉主”，其任期为一整年，不可以连任。新炉主在祭神的年节期间由会员大会选举。会员称作“炉下”。选举的方法是掷神骰。谁掷得准，得分最高，谁就成为新炉主[5]。往下得分最高的二人或四人被指定为管事，即“头家”，其职责是襄助炉主。经过这些程序，香炉便转到新头领的家中。这事做得颇有排场，有一只小队列相随，并配有鼓乐。到了新炉主家中，则举行一个简短的“安炉”仪式。新炉主还可得到两个灯笼，上面以朱色大字写明他的新头衔、会名及守护神名。这对灯笼于是就悬挂在他家神坛之前，可作其体面之象征。

炉主的主要职责是管理会社基金，组织年节活动。保持基金稳定是头等重要的事，因为年复一年的节日操办，开销是很大的。台南的大多数“会”可能都受赠有农田或城市不动产作为基金。但

也有不少会没有这种财产，每年由会员捐资，以敷庆典之需。看起来，建一笔基金的主要用意是免受历年集资之累，也可保证一旦发生经济萧条或会员逃捐时祭祀不致中断。为此，每位会员须捐出一笔相等的固定金额，全部捐资投到房地产中，或是贷出以赢利。这笔共有的财产按照仪式是作为大家献给祭祀的礼物。尽管叛会者会失去分享股份的权利，但实际上股份是永远也不能撤出的，即便会员离开此街道、此行业或不再受此会的任何约束也不例外。另一方面，新入会的会员入会之日即须交纳一笔至少与创始会员所交数相等的会金。此之谓“插炉金”，指新入会者把红纸封好的钱放进香炉的过程。资产甚大的会社其插炉金可能也颇为苛重，不过就是少有或没有资产的会社也遵从此俗，只是钱数可能很少罢了。凡“会”都至少有一点可动产：香炉，守护神塑像，神坛饰物，有时还有些乐器及游行所需的物件。

1933 年时，台南地区的寺庙与会社合起来的财产达 231 间公寓房（即复合租房单位，multiple rental units）及城内七甲[6]左右建筑用地。由于判定 19 世纪期间任何一处的建筑面积在方法上都很成问题，所以很难估计出礼拜会拥有的城市不动产究竟占多大比例。况且，有人或许可以找出根据把“宗教”财产算到商会财产之中。商会如“三郊”——底下要详谈——以及别的一些行会，它们虽不是严格意义上的共利型宗教会社，却也跟宗教会社十分相仿，且为宗教仪式花费了大量钱财。我们至少可以说以其租赁收入资助宗教活动的不动产，占了总财产的相当部分。宗教组织拥有的财产里面，土地几乎都归寺庙所有，而房屋几乎全由会社拥有。[7]

当年的账目由炉主掌管。在他的任期末尾也就是神诞日或节日之时，他把资金余额清清楚楚地写好，详细说明所有收支，写在一张红纸上，张贴于当街醒目之处，让每人都可看到。有的会社还保存着专门的现金记账，连同香炉一同移交。炉主任职那年出现

的亏空都由他自己补齐,盈余则转给下任炉主,用于下年开支。除了一对灯笼和掌炉带给他的声望,以及在他家里举办年宴的荣耀之外,再没有别的什么补偿。不过,一年里头能得香炉在家,即被视作吉兆,也是幸得神佑之徵。至于经济上遭些损失恐怕就在所难免了。

礼拜会主要的,有时实际上也是唯一的活动就是组织每年至少一次的"周年"节。这样的节日须有祭祀,其中要由会员上供,还有雇来的神职人员做宗教仪式。另外还有露天唱戏,娱神也娱人。节庆最后是宴饮。这些宴会,如我们将从一册账簿上看到的,花掉了会社收入的很大一部分,与席者严格限于会社成员,从不邀请别的团体的人。可以说每个会员都有权来吃一顿,如若某位会员不能赴宴,则他可派一人来顶替。宴会并不限于男人,女户主也可参加。若户主出城或脱不了身,则其妻儿均可顶替。

土地公会:基本的街区会社

有一种礼拜会,在"城市"居民的生活中较之别的会社最为普遍,也最重要,故而十分突出。这便是祀奉土地公的会社。照理每条"街"都得祭祀土地公,台南人认定从前即是如此。让我们试着检查一下这种说法的可靠性。本世纪初,祀奉土地公的庙宇大约只有二十座,都是些典型的小神祠,但也不是过小。不过此外还有更大一批土地公会没有神庙。

有一份1876年的道教文献有助于解决我们的问题[8]。这份文献记述了一种仪式("禳度解连"),这种仪式可保赦罪,为的是消除灾祸,并得超度。为此人们须向城中所有神灵报应的执行者祈求赦免。这份文献提供了一份台南138处祭祀的一览图,据此可大致了解该城的宗教地理,甚是珍贵。应该注意的是,这种仪式操作跟老台湾十分普遍的一种北斗七星(命运之星)祭礼是相仿的。

这份图表按地理顺序，从该城东部开始，一一列出各处祭祀(cults)。[9]首先列出的是泰山爷(东岳)。第二是土地公(在跟东岳庙毗邻的那条街上)。第三是台南府的市神(府城隍)。[10]第四是一位庙神，“清水爷”(Pure Water Patriach)，是一位来自泉州的神，在台湾拥有大批信徒。从此处到东门，有一长串土地公。东门跟其他门一样，也安置了土地公。总之，所列 138 处祭祀中，有 45 处，或大约三分之一，是土地公。(见图 2)值得注意的是，所有土地公以外的神都是按与之相配的庙标识的——例如天后宫的妈祖，或芒果园街(Mango Yard Street)的妈祖，而土地公却都是按其所在的街道列出的，不管它是不是被供在庙中。比如，文献提到了看西街的土地公(后面我们将仔细考察)。而我们很确切地知道，这条街上从来就没有过土地公祠，倒是自 1765 年以来有个信奉土地公的组织存在。土地公以外未供在庙中的神就没有列在图中，据此我们可以推知，唯有“土地公会”才被认为重要到可以和有庙祭祀并列图中。看上去此图还没有包括所有的土地公，因图中所列大多数土地公都是在没有大庙的街上。我们知道，通常每座庙里除其守护神之外都得安放一尊土地公，其所辖范围可能超出此庙范围而达近邻街区。故而某庙里的土地公为某一会社祀奉，而此庙又祀奉另一个神灵，则这样的会社在此图中可能就没有反映出来。不管怎样，从我们的图中可以很清楚地看到，此城的宗教地理不光包括城中的寺庙，也包括了祀奉土地公的街区会社。别的不跟庙宇相关的“会”则被认为在描述此城的宗教组织情况方面无关紧要。

我们这份 1876 年的图表仅给出一些名字，关于“土地公会”的记录几乎可以肯定是不完全的。但我们在这个问题上的知识却因另一份材料而大大前进了。这是根据一位日本人于 1930 年所作考察写成的一份概述，《台南州寺庙》，1933 年出版，正是日本人大规模的压制迫使岛上所有中国人的宗教活动停止之前的几年[11]。

这份材料列举了台南 125 座寺庙及 165 个本身没有神庙的礼拜会，并给出每座庙或每个会社的地址、所祀神灵、(庙宇委员会或会社的)会员人数、建立日期、节日、管理人姓名[12]、经济来源及历史简介。

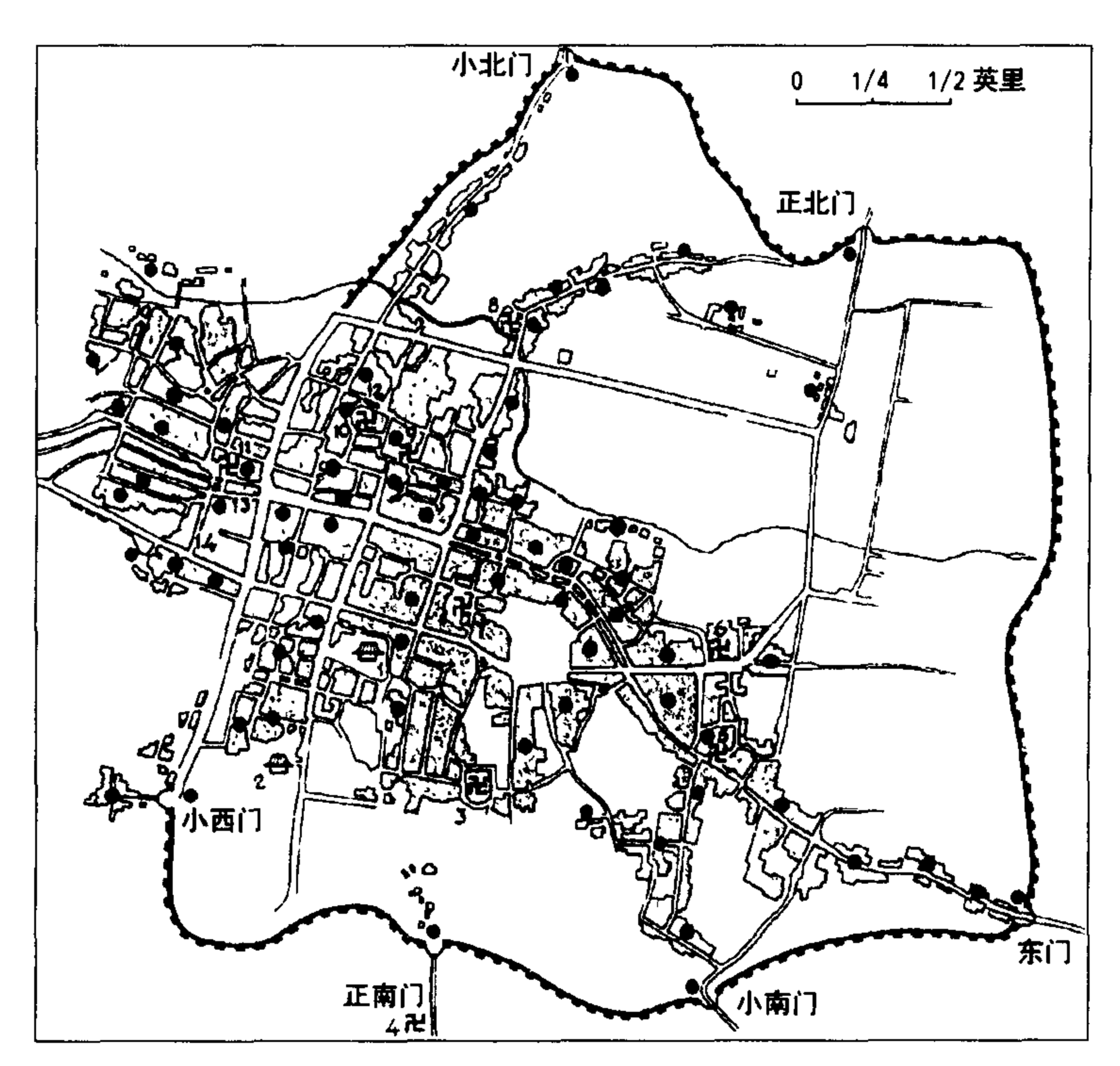

图 2　1907 年的台南。黑点表示土地公会会址。

图解：(1)台湾(后为台南)府衙门；(2)台湾(后为安平)县衙门；(3)府立孔庙；(4)法华寺(佛寺)；(5)东岳庙；(6)府城隍庙；(7)天坛；(8)县城隍庙；(9)大武庙；(10)大天后宫；(11)水仙宫；(12)小妈祖街；(13)南河街；(14)看西街

在这些列出的庙宇中，我们发现有 19 座不是祭祀土地公的。最早的一座建于 1679 年。（要理解这个日期，我们须记住台南[Saccam]是在 17 世纪中叶作为荷兰的一块殖民地而建起来的，1683 年成为清帝国的一部分。）最近的神庙建于 1866 年，还在我们的那份道教文献日期（1876 年）之前。所列会社中，有 26 个是祀奉土地公的，最早的成立于 1687 年，只有 3 个是 1876 年以后成立的。不出所料，这份日本人的材料列出了一些 1876 年的文稿中没有标出的会社。这两份文献一共提供了在 1870 年左右的 73 个土地公庙与土地公会。[13]这个数字跟同时期台南的街道数必定是相符的。一份 1830 年的调查表给出了 83 条“街”[14]，而一份 1908 年的地图则给出了 104 条。如果认为有些 19 世纪 70 年代发生作用的“会”肯定已在 1930 年前消失，并且有几个会社包括的街道不止一条（如我们在下面的例子中很快要看到的那样），那么关于台南的每条街道曾经都有其土地公祭祀的看法就可能是真实的。

根据 1930 年的考察，土地公会虽只占台南全部礼拜会的 15%，却拥有 61 间房子，此数约占全部礼拜会所有房间总数的 27%。这个比例在 19 世纪时可能更高一些，因为“土地公屋”（house of T′u-ti-kung）曾经成为由礼拜会拥有和出租的房屋的流行叫法[15]。作者几次听到人们这样解释“土地公屋”的意思：“无论何时建一条新的街道时，人们就为土地公辟出一块地皮，在这块地上建一座房子然后租出去，所获收益用于祭祀开支。如收入有富余，则富余部分就用到同街别的祭祀上，比如用到祭祀玉帝或火王上。”[16]这种说法虽也提供了一些有关土地公基金的流行概念之信息，但它所描述的步骤却可能很少实行过。如我们已经看到的，房子通常是以相同份额从各个会员集上来的钱购买的，并且这些房屋并不一定就在本街之中。起始资金通过新增会员而增加，且离会者不可撤股。如果集体的投资数量不够，那么会员还得每年捐款。

土地公的特点还可以从祭祀组织的一般名称中看出。行业性的共利会常常称作“堂”,虽然几乎没有哪个会是有一间总部建筑的(另有一些名称往往是华美的文学隐喻,如有两个金匠协会,一个叫“吉喜”[Auspicious Happiness],一个叫“金杖”[Golden Scepter]。)除了供奉土地公的居民会社,“堂”也出现于别的一些街道居民会社的名称中。前者一概称作“会”:不是土地公会,就是福德爷会。(福德爷的正规名称是“福德正神”。)“土地公会”还从另一个方面跟别的公众会社不同。它们从不通过分香与别的上级会社建立联系。既然没有别的香炉的香灰,那么香炉里面装什么呢?传说在农村是在炉里装入当地泥土,而在台南城里,则是盛入稻谷。不管装什么,其象征性一目了然:土地公会原则上是自治的。

土地公:神话与象征

我们的问题是,台南的这些具有象征意义的土地公会是如何实现其街区会社的功能的?土地公作为一名受街区祭祀的人物而起的作用,从人们对他的信仰中我们可以知道些什么?他的塑像表明他是一位老年绅士,长髯飘拂。他穿一身“龙袍”,总是坐着的。更重要的是他的帽子。他多半戴一顶乡间富绅所戴的“员外帽”,这种富绅虽无官职却在当地极有影响[17]。他总是一手擎着一块元宝,另一只手则有时柱着一根乡间耄耋所持长杖。不过台南的土地公却没有这个特点,因手杖被认为只适于农村“走路甚多”的土地公,而城里的土地公是不须怎么动腿的。下面是最常听到的关于他的传说与评价。

(1) 土地公驱鬼。古时有位勇敢的县官,他以旺盛的精力从一个地方到另一个地方把鬼赶走,使得鬼再也不敢回来。他便被神化了。[18]

(2) 土地公驱蛇。有位开杂货店的老员外,他捡到一只蛋,以

为是只鸭蛋，就把它拿到家中孵化，结果孵出了一条蛇，老人便养着它。他不在家时，这蛇就吃别人家的鸡鸭。老人便把这蛇放走了。但这蛇长大了却伤人害畜。皇上得知此事，便降旨降服此蛇。因无人应旨，老员外便自己动手杀了那蛇。他便被封为土地公[19]。

(3) 土地公是有献身美德的典型。有个叫张明德("明德"一词参《大学》)的人，他是一位州官的仆人。这位州官离家在外供职很久，他的女儿深感孤寂，哀泣不止。这个仆人便答应陪她一同外出寻父。途中突遭风雪，姑娘几乎冻死。仆人便脱下衣服给姑娘穿上，自己却赤身冻死，其时有"福德正神"四字出现在空中。人们为他修了一座庙，他被封为后土那样的土地公。[20]

(4) 土地公护财。上面那个故事的一个变体把土地公塑造成一位赤诚保护其主钱财的奴仆——守财奴。

(5) 土地公表明了在幻想的平等与作为文明的底层之社会差异之间存在着的冲突。土地公因其出色的美德与智慧，受上天委托在人们中间分派人间的财富。他想让大家均分。而他的妻子却反对他，说"这样一来，世上就没了做仆人的。要是所有的人都平等，那谁愿意把新娘的轿子抬到她婆家去呢?"土地公便让步了。因土地婆是负责人间不平等的，所以只有富人才祭祀她。[21]

(6) 土地公是后土，守坟墓的地神。传说中的女英雄孟姜女自死了父亲之后，一心想寻个郎君。其时秦始皇帝修长城，征集天下壮夫。韩杞梁(Han Chi-lang)不想去，离家躲藏。五月初五(端午节)他躲在孟姜女家的花园之中。她走出屋子时，这小伙子就藏在塘边的一棵树上。孟姜女走进塘中洗澡，这时她看见水中一位少年的影子。她告诉他，他既已看见自己的身子，就得娶她为妻。婚礼举行时，那位开杂货店的老翁未被邀请。他便向官府告发了韩杞梁。年青人死于修筑长城的苦役之中，尸体被筑在城墙之内。孟姜女前来寻夫，她哭垮了长城，许多尸骨露了出来。一位老人告

诉她，能吸进她血的骨头便是她丈夫的骨头。她照着做，果真找到了丈夫的尸骨，她的泪水滴到上面时，骨头上长出了新肉。老头儿告诉她，若是把尸体放进一只袋子里，扛起来就会轻巧些。她照着做了，尸体又变成了骨架。气愤之下，孟姜女把这个老头儿变成了她丈夫坟墓的看守人。[22]

此处不可能处理这些故事中的全部主题。相信土地公能驱鬼是最常听到的组建土地公会的理由。蛇是"地精"。[23]在大街上捡到东西拿回家是违背公共道德的。老员外认识到自己犯了大错而改正了。这使人想到道教的悔罪仪式，好像真有人为自己的过错而忏悔似的。这种忏悔在汉代政治宗教群众运动的礼拜仪式中也很盛行，并且深刻地影响到现代宗教。[24]忠实的仆人从这同样的背景中引进的是另一种仪式因素：在性挑战下的意志力考验。他跟主子的女儿在野外时不光没有亵渎这位孤独的姑娘，而且还忍受寒冷，赤身站立在她旁边。这使我们想起道教有名的性仪式，在这种仪式中，技艺高超者须在性事中镇定从容，面不改色。[25]跟这种控制形成对照的是我们通过葛兰言(Granet)的研究而了解到的春季里少男少女们的自由恋爱——这个主题在孟姜女的故事里得到反响。孟姜女露天之下裸身洗澡，未经媒灼之言便成就了一桩倒插门婚事(matrilocal marriage)。这个故事用自发的无序来对抗文明社会的有序——少年拒绝为隔断文明世界与野蛮人的长城服役，而作为后土的土地公则不让活的与死的结合。同样的故事也出现在土地婆的故事里：男系婚姻习俗是文明的标志，与野蛮人和过去非文明时代的自由恋爱是相反的。但这个过去非文明时代又是另一种设想——"太平"理想的主题，在土地公给所有人平分财富的故事里得到体现。这点也刺激了汉代的政治宗教运动以及后代人力图按太平原则在一个新的世界秩序里实现往古的理想社会。[26]

还有别的一些因素把土地公与早期道教的乌托邦群众运动连

系在一起。此神的“官”衔开头是“福德”一词，这个词似乎来自佛教。最早的用法中有一种是与所谓“福德社”相关联的。这是一种由中亚的僧侣们开办的旅馆，朝圣者法显在他5世纪往印度的游记中曾有记述。这些旅馆免费提供食宿，并认为是为僧侣、旅客施行善举。中国同期也有与此十分相似而且与宗教运动有联系的机构，称“义舍”，也为旅行者提供免费食宿。如有谁滥用主人好客之情，所拿多于所需，则他必须悔过，并通过修路来赎罪，这样就促进了广大范围各个地方的联系与交流。这些机构和这些运动形成的整体气氛在这样的太平理想中得到回响：“夜无盗贼，路不拾遗。”[27]“义舍”跟所谓“靖室”或“静室”有关，后者是道教活动的中心，教派聚会之处。我们知道，团体的宴席（“厨”），以及公开忏悔、打醮之事，在此举行。这些机构的首领称“耆老”或“三老”，为农村的长者，包括那些心地正直的“功曹”，他们有权对官吏的迁黜作出评议，又因其清廉不贪而为地方官吏所惧。早期道教徒的“靖室”便是如今“亭”的前身。亭是中国南部及越南农村的庙宇和公房。更为普遍的是，有证据表明现今“大众宗教”的会社庙宇是从汉代政治宗教群众运动的公房演变过来的。[28]

还有另一点也说明了土地公与这些道教活动及其组织的密切关系。土地的名字，在经典与官方的文献材料中不见踪影，却的确出现在早期道士的祈祷仪式之中。在6世纪即已使用且今天仍由台南的道士使用的香炉安放仪式中，表演仪式中的圣地之神灵一方面作为团体内的中介，另一方面作为上天与宇宙其他天体的中介而被呼求。这种神灵在仪式里唤作“此间土地正神”。土地正神或福德正神，是管理这块圣地及该社团之中心区域的神灵。这种权威通过“正”这个字的引申义得以表示——“正”即是“作为命官来统治、管理”。而此字的本义是“正统、正确”，这就把土地这种“阳”力跟本性为“阴”、“邪”的土壤神灵区别开来了。

圣地或吉兆之地的一般叫法是“福地”。在道教的宗教地理

中，人间有七十二处可得拯救的“福地”。但在现代宗教里，这个概念的应用范围已经扩大了，每座庙，每座坟，而且似乎每条街都是这种“福地”，这就使我们明白了为何它们总是置于土地公的保护之下。即便在现在的台湾，传统会社的头目还是清一色的老年绅士，他们的德行、阅历为他们赢得大家的尊敬。人们称其为“老大”或“耆老”，一个团体里面有这样一个当得起此名的人被看作是很幸运的。土地公是无可争议的“耆老”。他把中国早期政治宗教群众运动中产生出来的公众神灵拟人化了。

其他街区祭祀会及其与土地会的关系

台南的街区祭祀会并不限于土地公会。但在这点上又有两方面的情况：还没有发现有哪条街上组建的会社是不支持土地公会的，同时，仪式上以祭祀土地公之外的名义而命名的街道总是跟土地公会社有联系的。

街区祭祀的范围在小妈祖街表示得很清楚，此街除土地公会以外还有三个礼拜会。一个祀奉“玉皇上帝”，正月初九过节。一个祀奉“火王”，自然是求避火灾的。火王“生日”在六月二十三。第三个祀奉李哪吒，这是位少年驱魔神，因《封神演义》中讲述的勋业而闻名，是地方团练惯常的守护神，小妈祖街上祭祀他的“会”是以防卫为由组建的男性青年团。

一条街上有四个会社，这可能是个特例。这条特别的街道在过去影响甚大，所以是颇有名声的。小妈祖街在日本的城市规划下及二战时盟军的飞机投弹员手下幸免于难，至今仍基本上保存其传统的样式。一条短短的街，长不过五百码，两边店铺林立，店后有住宅，有的甚是宽敞。其座落之处，堪称战略要地——此处有一条从市中西部直达海港的大街跟北边的大马路相接。因有四个会社而显得特别，其中土地公会又是年代最久且受捐最多者。直

到1930年，土地公会还拥有四座公寓房，每年的租金收入足敷年节开销而有余。相比之下，火王会只有两间房，玉皇上帝会一间，李哪吒会没有，仅靠某些商业资本的利润支持。这些次要的会社建立的顺序是：李哪吒（1822年），火王（1882年），玉皇上帝（1886年）。

就台南总体情况而言，则有些不同。土地公会之后，玉皇上帝会是最多的，火王会居第三。台南所有玉皇上帝街区会社的平均建会日期是1847年，而火王会是1843年，其他次要的祭祀会社是1830年。土地公会的平均建会日期当然是最早的：1822年。非土地公会的平均建会日期是1835年。

许多情况下，某个街道的居民（首先由土地公会决定）会建立一个专门参加附近庙宇节日的会社，设供唱戏。在五帝庙附近的街道上建立了五个会社，每个祀奉其中一帝，为的是分别支持、促办这五帝的生日庆祝活动。台南最早的妈祖庙大天后宫，则有更大的一个街区会社圈参加它的一些重要节日，设供唱戏。

同姓会社也是超出街区界限的。不过即便如此，有资格成为会员的人居住一处这个情况也造成了把“集中区”限制在市内某一区域的倾向。郭氏家族即是一例。姓郭的这家1718年从南安（泉州府的一个县）迁到台南，带来一个郭王（King Kuo）香炉。（郭王是位神化的奴仆。有一次因无柴为主子烧茶，这个非凡的仆人便用自己的腿来当柴烧。）在某个时候，以这个香炉为中心，建起了一个郭姓会。到18世纪末，郭氏家族人口繁庶，已足可以为他们的祖神建庙了。19世纪末，这座庙不仅是郭姓会的总部，也是郭氏家族集中居住之地的公用庙。再如蔡氏家族（Ts‘ai’s）在台南则有三个同姓会，一个在市中心，一个在北面，一个在西边。

虽然全城都参加各种庙宇庆典，却很少有全市范围的会社组织这类活动。台南的天坛算是个很大的特例，它是城外许多香客朝拜的目标。

跟一般由炉主及其副手组成的庙“委员会”很不相同，全市范围的会社组建目的是协办或资助该庙的大节及相关的祭祀活动。有几个“会”——日本人1930年的考察材料里列举了8个——祀奉一些文献典籍中的神，会员严格限制在官员与乡绅的圈子之内——某些场合无疑是从全市的官员与乡绅中选取的。行业“会”也在全市范围吸收会员，但因某些贸易店铺或行当常是集中在某一特定区域，故许多行会的实际“集中区”势必与市内某一区域对应。行会跟其他“会”一样，采取某种信徒集中的组织样式。日本人1930年的考察列举了台南30个这样的“行会”，标明了每个行会的守护神。值得注意的是，几乎有一半的行会，从纺织妇、铁匠到渔民都把全台湾最流行的神——妈祖奉作自己的守护神。

虽然这些宗教统一体的形式于城市的社会结构方面是有意义的，但更重要的，许多方面是更基本的，街区会社的层次组建形式是那些土地公会。全城的每个区都有四到十个因袭下来的土地公会，一般集中在某一大的地方标志（如一座大庙）周围。所以人们说起来，都说“水仙宫的五土地庙”或“大武庙的六土地宫”。从庙的角度看，这些土地公会代表了庙周围领土单位的次一级分类，即所谓“角头”。角头于庙里的事务没有发言权，他们只为本区（不只是该庙）的一些场面办事。所以，土地公会不会为作为本地标志的那座庙的守护神的“生日”做任何事情，却会参加每年的“普渡”，即阴历七月的饿鬼节仪式[29]，也参加不常举行的“大醮”。这是相当重要的一个庆典，通常只在某庙修复约30年后举行一次，其目的是为该团体涤罪，更新其生活精神，并有一种静修活动与之相配合。[30]为举办这些节日，要在通常的庙社组织之外另组一个专门的委员会。角头在这些委员会里颇起作用，须分担开销及供品，钱则直接从该会基金里出，抑或向会员摊派。在这些情况下，委员会列出各街应摊份额，每个土地公会的炉主都得承担。

看西街的街道会社

大多数20世纪前的土地公会及其他街区会社的文献都已遗失。如果把二战以来考察到的组织活动形式放回到以前的年代，固然是危险的[31]，不过我们有幸获得几份关于一条特殊的街道——看西街土地公会与火王会的考察记录，这使我们有机会把街道这样一个集合体置于比它所在区更大的社会结构乃至全市之中，在一定深度上考察它的功能。为此，须把看西街所在的地区作些介绍。

看西街的土地公会建于1765年，是市西城墙外水仙宫周围五个土地公会里面的一个。18世纪时，此地面临台南的主要海滨。随着台南湾泥沙淤集，那儿修起了大货栈。[32]19世纪后半期，这地方成了台南市的主要商业中心。

三义堂。最早的水仙宫，建于1703年，那时很小，19世纪早期却重修了一次，作为三义堂的总部(三义堂是进出口商的同业公会)。台南的海外商组成三个大“郊”：糖业贸易的糖郊，与大陆进行交易的北郊，与东南亚进行交易的南郊。据说这几个“郊”是由传说中三位有名的巨贾于1725年创办[33]。较小的“郊”，可能建在这占统治地位的三郊之后，都始终从属于三郊之下。[34]“郊”的头目与别的公共会社一样也称作“炉主”，且按我们描述过的宗教“会”的方式每年进行改选。1808年，这三个“郊”的志愿兵——“义民”，交由地方官员指挥，击退了海盗侵犯，因而为政府出了大力。于是对这三“郊”一同授官，并予官印一具，以资奖赏。[35]可能就是在这时候，三“郊”之间建起了非正式的合作关系，三义堂便由此而生。通过扩大了的水仙宫，三义堂不仅在本区也在全市取得了宗教盟主权，由此也确立了在经济上的控制权。

此宫重修时，所有本地的商号都参加了三义堂和它的附属组

织与商行。参加者的最初捐资按通常方式。我不知道其财产到底有多大,[36]但知道它在19世纪中叶的财产年利是3,000元。再有,三义堂从每件进出口货物中抽取十文税金。此税称作“缘金”,人们称从社团以外为庙节或别的宗教活动所募资金亦是如此,从这笔来源所得的年收入是5,000元。用这些基金,三义堂从事领港服务,疏浚港湾,管理量衡,给政府官员纳礼,办警力(炉主有捕人断案之权),训练志愿兵,建诊疗所。它还于春节前的两周在水仙宫前摆供唱戏,让那时因躲债而来此宫寻求庇护的人散心。

在这一系列令人难忘的公共事业上的开支比起在严格的宗教活动上花费的钱还是要少一些。比如,天后大庙纪念妈祖的著名年节是由三义堂举办的,花费1200元。这个庆典是台南出现的最大宗教队列。三义堂还主持操办每年一度水仙宫前的“普渡”。与之密切相关的是祈祷死难船员安息及大海平静的五日道场。在为“饿鬼”所作的食品展示中,争分夺秒的三“郊”会员互相竞赛,看哪个“郊”做的甜糯米柱最高。这种柱子据说曾高过水仙宫本身。传说中的本“郊”创始人作为施主而被刻写在每根柱子上。

每年“普渡”之际,宫旁五个土地公会协调行动。每会都给庆典捐资,并参与庆典的组织工作。香炉和神像(如果有神像的话)一起请到庆典现场,这种方式从仪式上体现出每个会在庆典中所起的作用。组织委员会为每个土地公提供一副轿子把他从本街请来,还配有一套鼓乐班子一路跟随而来。这几个土地公安放在庆典区南头的一个高座上,以便它们可以“鉴醮”。它们来此不享受什么专门的供品,只是做各团体的代表而已。

看西街土地公。看西街并非单指此街本身,还包括另一条穿过它的街——南河街。我不知有什么特别缘故使这两条街共享同一个土地公,然而按照惯例,炉主的职位是在两街居民中互换的。两街又共同支持另一个会——火王会(后文详述)。土地公会的活动自1765年以来未曾间断,但于1887年停办。1907年在水仙宫

开了一个街区大会，决定恢复该会活动。下面是一份对那年所订章程作了修订的新章程的译文。[37]（译者按：以下据英译文转译，仅供参考。）

福德爷会章程

盖闻生意兴隆，人所难测，坊间运命，皆仰神佑，吾[二]街有我福德爷之宝铭[香炉]，由来已久。我等谨遵此祀，比岁传递香炉，演戏曲，举法事，[38]历年喜节之际，我等惟祈来年益盛。佳胜如此，何事可比？丁亥（1887年），香炉置南河街，适遭火灾，土地神塑乃[由炉主家]暂移炉下李栋（译音——译者注）之家。此人旋又播迁，致香炉不传，迄二十年矣。我等深惜我福德爷之祀，庶已毁于一旦；昔之会民，稽延过甚。今兹我等热情益形高涨，是以集三义堂[水仙宫]公议此事。本会议决：于中秋之日[阴历八月十五]行再传香炉之举，摆供设祭，悉如往日，虔诚敬畏，可作楷模是也。我自昔已有之风俗，乃今复活，此乃我福德爷神力之昭示，并我等至诚之意之显现。是以我等深望全体会民通力合作，掌职者改善福德爷之祭祀，俾之年胜一年，永无中断，以增我会民之福利，亦免他人背后耻笑是也。[39]

（下面是该会规章）

本会成员现有三十一店，十店为原会员，二十一店为新会员。[40]

原会员擦炉金已捐。新会员始捐金定为白银四两。此后有愿入会者，须先捐此数方可入会。

凡欲为火王六月祭祀会之成员者，亦须加入本[土地公]会。

定于八月十五日为香炉移送之日。此期不得更改，亦不得延误。[41]

凡关乎众利之要事，本会主管须于本议事之地召集大会，不得自行决断。

[供]祭祀之产有我福德爷[会]前修房屋两处。一在看西街三号，年得租银一百两。一在南河街，年得租银八十四两。两房管事须全数提交以上款数，不得减损，亦不得增益。

光绪三十三年(1907年)八月某日议决。

习惯上，土地公会有一份逐年账簿。这份账簿现已丢失，我们手上只有一份1937年发给会员的简要说明。这上面表明当年该会有四十八名会员，其中两名于前一年搬迁他处，五名临时告假，两名因戴孝不能与事。账目陈述表明有553.02日元的余额，其中73日元是上年结余。大宗收入仍来自两处房子，现获年租金364日元。另有一份属该会的担保贷款(可能是资金担保)，收益74日元。支出方面，祭祀(包括唱戏)89日元。会员宴席更贵：104日元。该会还为会员红白喜事支出24.20日元的礼仪金。又资助水仙宫当年"普渡"庆典26.60日元。还有房屋的保养(123日元)、纳税(25日元)、法律费用(52.25日元)等方面的开支。

有一种想法，认为从这类历经岁月的街区会社中可以估计到人员调整的比率，这种想法是受到了下述情况的提示：1907年该会复建时约有略少于三分之一的会员是20年前的会员。我们有更详细的有关这条街火王会的人员调整数据，此会会员数必是与土地公会的会员数十分接近的，因凡欲加入看西街火王会者必得同属此街之土地公会——不过反之则不然。

这个火王会在1907年有28名会员，而土地公会是31名。尽管会员人数历年有起有伏，但五年平均数却稳步增长，1933年会员人数45名，达最高峰。值得注意的是，31年后只有5名原1907年的会员依然在会。会员在会的平均持续期只有8年。火王会的详细记录有助于总体了解看西街街区的商店种类。市内最重要的

批发商中就有几家座落在此街，包括几家进口日本干货及别的商品的知名商行。有两家杂货店（它们正好有一个行业团会，以不远处属于他们自己的庙为中心），一家药材批发店，一家茶店，一家米店，一家蔬菜店，几家饼干铺，一家腌肉铺，一家铜匠，等等。

火王会。别的一些街区会社（如火王会）虽然与土地公会的会员有很大重叠，它们也还是颇有特色的。首先，它们的活动、开支都更为严格地限于宗教仪典。跟土地公会不同（土地公会原则上是自治的，且实际上也几乎一直如此），别的街区会社多是某一祖庙的分支。

我们可以通过更详细的考察看西街火王会来揭示这些差异。我们还记得，这个街区（南河街与看西街）的土地公会曾于 1887 年停止活动又于 1907 年恢复。火王会是此街唯一别的“会”。该会究竟建于何时，还不清楚，倒是有本幸存下来的账簿[42]，自 1907 年开始至 1938 年，未曾间断。拿这些账目跟土地公会 1937 年的说明来比较，可知所有火王会成员都属土地公会。

该火王会没有捐赠的基金，完全依赖于固定的税收，税额每年不同，但抽税比率对所有会员都一样。1907 年，税额是 3.71 元。[43]同期一个苦力一天工作所挣 0.30 元，这是一斗米的价钱。后 14 年，年征税在 3.60 元至 4.60 元之间浮动。1923 年升至 5 元，其时总收入为 155 日元，仅多出开支 3.76 元。后两年税收下降，赤字增加了。1926 年土地公会又补助了 40 日元，而税额减至 3.50 日元。直到 1931 年，补助金是每年都给的，这期间年收入稳定在 180 日元左右。但从 1932 年开始，即再无补贴，税额也没有增加。1932 年的收入只有 117.20 日元，但由于在开支上实行大幅度削减，这年尚有 8.95 日元的结余。自此至该会于 1938 年解散，收支两面均不高。1937 年，税额定在 2 日元，土地公会提供了一笔 36 日元的贷款，不久即偿还。第二年该会虽经努力也仅增致 60 日元，这是总数最低的一次，结束时有 5.85 日元的亏空，如账簿上

所述，由炉主补齐了。

本文注释给出了一份经过整理的一年开支的明细账译文[44]。跟着有一个全年小结。开支主要用在三种活动上：唱戏、供品与法事、宴席。别的开销里面唯一值得一提的是奉纳给神祠的一份小年礼，这座神祠是该会崇拜对象的所在地，也是举行庆典的地方。

解释一下：台南南门外有一座历年已久的佛寺[45]，寺内有一座供奉火王的小神祠。本市所有的火王会都通过分香的方式成为这座神祠的分支。按理周年庆典应在六月二十三日，而在实际上，六月的任何一个吉日都可被各会用来进行其一年一度的朝拜。看西街火王会的全体会员每年都去此神祠朝拜。会社为炉主提供一副座轿，其他人或座轿或黄包车。炉主捧着香炉。有一个小型的鼓乐班子，供品也一起带着。朝圣者以这种方式于节日早晨列队出发。庆典于中午在这座佛寺内开始。一份两日元的礼品，“香油钱”，献给佛寺，但不跟居于此处的佛僧打任何交道，相反，却从城里请来道士做法事。节日宴席上唯有蔬菜而已。佛寺里有漂亮的花园、大树笼罩的草坪——是个野餐的好去处。夜晚奉献给晚餐与戏曲，唯在翌晨城门再开之时，这群消遥汉才结束其欢快的朝拜，返回自己的街道。

所演戏曲总不外“乱弹”之属，一般都认为这是唯一适宜于这种宗教场合的种类。这种实际上现已失传的戏曲形式，主要由“武戏”部分组成，这跟产自福建的纯“文戏”形式——“南管”适成反照。账簿上标明了乱弹是用官话演唱的，这于普通看客而言甚不明智，不过因剧中故事为尽人皆知，所以这也就是小事一桩，不必挂怀了。戏班子通常是30~40名台南市的演员和乐手，从傍晚演到拂晓，可挣8至9日元；搭戏台的费用另算。下午演傀儡戏，这是上供与做法事的时候。傀儡戏节目的选择是通过火王面前掷神骰的方式。傀儡戏班子只有几个人，他们的演出可挣1.80日元至2.50日元。在火王会早期，乱弹戏与傀儡戏演员在演出开张时可

得一笔小费,后来不再给。而在火王会的最后几年,傀儡戏也整个免掉了。从整个期间算,唱戏的开支占总开支的 8.5%,早期是 12%,1937 年降至 7%。

整个期间供品与法事占开支的 28.5%。除开香、蜡、纸(这些都不太贵),该会又向火王供奉整猪、整羊各一只。这些按重量计值,有时很贵,有时不太贵。通常整猪费值 20 多日元。习惯上这些动物归炉主,或是由会员瓜分。1932 年土地公会所给的补助款停付时,这些供品也就取消了。该会存在的 30 多年中,有 8 次请了道士来做小规模的全天"醮",三、四年请一次,最后一次是在 1933 年。一位为首的道士,四名助手,几个乐师,一天一共挣得 10 日元。这仪式只是一般社团意义上的,跟火王没有什么特殊关系。法事上的专用供品约需 1.50 日元。炉主须作为社团代表参加这个仪式。

在其他公众社团中,火王会的宴饮是一件盛事,费用占总开支的五分之三强,年年如此。此宴由一名饭馆大厨掌勺,他带有帮手,一套轻便炊具,还有食品原料,在屋子里烹烧。火王会付给他一笔钱,他便按入席人数准备 3 ~ 5 桌菜(每桌 10 人)。每年的账簿上都标明是"满汉大席",有烤乳猪、鸽子蛋和燕窝。酒和碗筷、餐巾、桌布等另外提供。宴席终了时,每名与席者都可得一块龟形红蛋糕及一束香蕉提携回家。这样的宴席土地公会办起来的规模更为盛大。1937 年,看西街土地公会举办的一次,与席人数一样,钱数却是火王会的两倍。但两会所办法事是基本相同的。突出的方面,是土地公会,而非火王会,在会员红白喜事等重要场合,赠以一小笔礼金。这就把我们带到了本文的最后一点。

土地公会的社会宗教功能

除了已经提到过的功能以外,土地公会还在一定限度内参与

街道治安。水仙宫里发现的碑刻说明了此事。我们还记得,看西街的土地公会是同一条街上五个团体中的一个。这里面另外两个也是有土地公庙的。我们现在所要利用的正是这两会复建时的碑文。其中一块碑立于 1812 年,标出了每位会员所捐款额。该庙在结构上势必甚为简朴,因为碑文上说到"雕梁颓毁,赖后人美仑美奂而鼎新"。接着又说:

我新兴街福神,昔未有庙,祀在民居。迨康熙间(当在十八世纪早期),街耆建其庙于西。(正好在水滩上;据碑文,该庙"坐海冲衢,水绕人朝,可称佳胜"。)……凡庙宇之建,崇祀神灵,内外最宜洁净,不可狎亵污秽,今兹事修,尤当整肃。公议设立规条,以存永远。

一、禁:庙内不许闲人住宿,亦不许赌博;如有不遵者,值年炉主首先阻止;仍敢违禁,闻众呈官究治。

一、禁:庙埕及两道巷路,虽是公所,不许堆积污秽,如有不遵规约,罚戏一台。[46]

第二块碑文列出了相仿的规定:

"凡我本境既重兴庙貌,则庙前街道,理宜清肃。公禁不得藉为公所、聚赌喧哗、寄囤货物、高搭凉棚等弊;如有违禁,值年炉主,首先阻止;仍敢不遵,闻众呈官究治。"[47]

关于高层建筑的禁令,此庙一块更早的碑文作了一则有趣的说明:

佛头港之有福德祠,由来久矣。缘戊戌[1778 年]春,右庑之店,更筑崇高;而我本街弟子,悉遭灾咎。用是鸠集街众捐银,公置拆低;历年收税以充本庙诞辰资费。厥后,凡有捐银镌石者,遇春

秋演戏，免题缘银；其余依旧照分题凑，相率庆贺。众议：庙前店屋不得张高，致伤庙宇，贻祸街众；如有增高其店者，值年炉主必闻众阻止；如不遵公议，即呈官究治。[48]

别的地方也可看到有关保持庙宇清洁、肃静的禁规。[49]有关保持干净、维持秩序的规章，以及通过街区时应遵的礼节，似乎是土地公会的一大特征。关于泥土占卜的禁规也算它的一个特点。这些规章虽由团体制定，却也含教派性质，属于宗教方面的东西。

【注释】

[1] 在同一期间，嘉义镇约有 4500 户人口、52 座庙。彰化更多：约 3000 户人口中有 60 座庙。

[2] 这些大多是源于巫祝或祀奉某一地方神的，如孤妇仁妈，一位守节的孀妇。参见《台南县市寺庙大观》(高雄，1963)，第 56 页。

[3] 例如，见铃木清一郎《台湾旧惯：冠婚葬祭と年中行事》(台北：台湾日日新报社，1934)，第 48 页。

[4] 1928 年，全岛祭祀公业之数估计为 11,491。参见 Kajiwara Michiyoshi《台湾农民生活考》，台湾日报，第 236—41 号(1939 年 8 月 ~ 1940 年 1 月)。

[5] poe(卜筊)，如闽语所称，是用剖开的竹根做成的两块骰子，一面圆，一面方。文献用字是“筊”。即使某会员没参加掷神骰，别人也可代他投掷，他也可能中选。此法常用于某些人期望自己得到香炉时。他们只是为其缺席的朋友而投，以便增大投中的机会。

[6] 1 甲合 2.39 英亩。

[7] 有的情况下，提供支持的会社为他们所襄助的神庙在属该庙的土地上盖房。

[8] 施博尔《台湾之道教文献》(Bibliography of Taoism in Taiwan)，《台湾文献》，17，第 3 号(1966 年 9 月)：173—92。

[9] 同一尊神的祭祀在不同的地方有许多庙宇及会社，如妈祖有四座庙，关羽有两座，等等。因为这一点，也因为此表既给出庙宇也给出会社，所以我使用“祭祀”(cult)这个词。[译者按：cult 一词指崇拜、祭祀这样的活

动，也指崇拜的对象，又指群体的崇拜者、信徒。本译文一般译作“祭祀”，有时译作“祭祀对象”或“信徒”。]

[10] 台南城有两座城隍庙，一座属府（台南城为台南府治），一座属县。第一座建于1673年，第二座建于1886年。

[11]《台南州的庙宇》，台北：台湾日日新报社，1933。

[12] 这些“管理人”由日本当局指派，负责会社的活动及纳税。此前会社与庙宇都未设此职，所有的事务都由当年的炉主掌管。管理人的任职是终生的，许多人在日本人撤离后仍旧在位，没有什么法规章程可以剥夺他们的职责。许多人也从历年的战后混乱中得利，他们把公共财产记在自己的名下而肥了自己。在许多地方，管理人或其后代是所在管理庙宇的唯一当权者，他们为所欲为，而炉主的职位却已濒临消失。这种令人遗憾的状况导致许多弊病。

[13] 实际上总数可能略多一些。有些场合很难确定具体的街道，在这些情况下，“庙”或“会”便没有计算在内。有些被访者提供的一些会社但未经任何记录证实的也已略去未用。总体上，会社是很均匀地分布在全市的，没有哪块地方特别地受到青睐或白眼。

[14] Shih Yang-sui，《台南市街小史》，《台南文化》，第1号（1951年10月）：53—55。

[15] 这些公寓房进深一间，长为三间、五间或七间。中间的屋子配有祭坛及客椅，作为公用会客厅及全体居民的文化中心。两边的屋子分成单间，有院子相连。因只有一根中央顶梁，所以每套公寓房算作一“堂”。

[16] 这种由几位被访者提供的说明，提到了该岛的殖民时期：土地公作为新定居者建立的第一个祭祀对象起着保护他们免受恶魔及土著居民等侵犯的重要作用。见刘枝万《南投文献丛集》（台北：台湾风物杂志社，1961），第9卷，第117页。这种说明没有指出神庙建筑乃是社团发展之逻辑的结果。

[17] 另一种常见的帽子是“虾蛄”。这个可能与龙虾崇拜有关。

[18] 见黄典权（主修）《台南市志稿，宗教编》（1959），第21页。

[19] 同上。

[20] 同上。后土祭祀始于公元前133年汉武帝。参见葛兰言（Marcel Granet）《中国沉思录》（La Pensée chinoise，巴黎：图书复兴（Renaissance du livre），

1934),第286—97页。现在后土代表的是坟墓守护神,各方面都与土地公相似。注意,坟墓如庙宇那样,也是被称作"福地"。

[21] 这个十分流行的故事曾被所有的被访者以各种变体形式讲述过,可在下面的文献中看到:曾景来《台湾宗教と迷信陋俗》(台北:台湾宗教研究社,1938),第262,268页。

[22] 这个孟姜女故事的变体值得注意,它在台湾十分流行,在民谣中可以找到。Chiang Chia-chin 1959第20页引用过。

[23] 许多民间故事的例子,如"白蛇传",可引来证实这点。

[24] 见马伯乐(Henri Maspero)《古代道教中重要原则的提供步骤》(Les Procédés de nourrir le principe vital dans la religion taoïste ancienne),《亚洲杂志》(Journal asiatique),第229卷(1937):403—13。

[25] 例如,可参考太平道运动。与这些运动有关的所有问题的总体讨论,见石泰安(R.A.Stein)《公元第二世纪道教政治宗教运动评论》(Remarques sur mouvements du taoïsme politico-religieux au Ⅱe siècle ap.J.c.),《通报》,50,第1—3号(1963):1—78。

[26] 见石泰安1963:13,亦可见同书其他各处。

[27] 同上42—59,(les Tsi-tsieou)。

[28] 同上59—76,《亭》(les t'ing)。

[29] "普渡"为佛教盂兰盆(Avalambana)节,原则上是在七月十五举行,实际上从第一天地狱之门打开到最后一天关闭这个月的三十天中都举行。普渡在中国民间传说、祖先崇拜及大众生活方面的重要意义还未被西方人充分了解。它仅次于春节,且跟春节是相对的:它正好是在春节半年之后,代表人间的神圣时光,而春节则是奉献给天国的。

[30] 现今的"醮"是中古时期道教"斋"的延续。斋、醮是为新建的或修复的庙宇做献祭,为洁身(有流行病时),或为道士授职等。醮需要整体的协作,它作为一种全套的宗教表现而显得很独特。

[31] 战争年代日本政府对这些会社的法人财产予以没收,这严重削弱了"会"的活动。更重要的是,城市的被毁和随之而来的人口改组,全套新的行政及其对人民生活的干预,在中国历史上是没有先例的,发生如此广泛的社会变动对街区会社不啻是致命的一击。

[32] 台湾的名字是从"大员"而来,大员是早些时候距福尔摩萨海岸不远的

一个小岛的名称，荷兰人在此建起了他们第一座也是最重要的堡垒。国姓爷（译者按：即郑成功）于1662年取得胜利后名之为“安平”。这座往昔的小岛现已成为台南市的一片郊地，因为分割两处的水峡早已淤塞了。安平的历史很特别，所以它未被包括在此次考察之中。

[33] 见颜兴《台湾商业的由来与三郊》，《台湾文化》，3，第4号，（1954年4月）：9—15。

[34] 这些商会何以称为“郊”，还不清楚。在宗教领域，此字意指祭天之坛，跟“社”相对又相补，社是祭地之坛。“社”很早就用来表示合作企业的名称，而“郊”可能也经历了一种类似的语义演变。“郊”还意指郊区，我们讨论的“郊”的用法可能是因为大商会在商业郊区设有其总部这样的情况而得来的。座落在台南城墙以内的主要商会组织是六和堂，总部设在关帝大庙。“六”表示那座庙所有土地公会的六个“角头”。

[35] 职位虽不甚高，却授予三郊以自治的权力。似乎三义堂只有一块印鉴，这可能意味着1808年以后只有一个炉主。

[36] 二战临末的几年，三义堂的资产被没收、出售，日本官员与一些台南商人因此一同得利。有关此事的细节，见颜兴1954。虽然有可能找到这笔买卖的清单，但这笔交易上附着了一些人事的记忆，所以还是温和处理为好。

[37] 这份修改过的章程于1937年用玫瑰红的纸张印出。一面是账目和当年会员名单，另一面是1907年章程记的副本。

[38] 这儿表示的是“庆祝”，意指吉庆法事，是在土地公诞辰时所举行的道教仪式。

[39] 我曾询问过台南的一些朋友，为什么某条街上没有土地公就被认为是不合常情的。多数人的回答是：“那就无人看守钱财啦！”土地公的确是被称作守财奴的，如我在上文例举的一个故事中那样。我们还记得，丧葬仪式跟“填库钱”这个概念很有关系。人们认为在葬事中从冥王的财库里预支了一大笔钱，以对死者的丧生及人间财产的丧失作出补偿。钱的数量是由命运决定的，为了防止这笔钱财的丢失，合家老小围在烧着假钱的柴堆旁合掌坐成一圈。这种全家人在防守钱财丢失方面的共同利益与联合行动跟城里街道上全体居民防守其命定的财产股份之丢失的共同利益与合作行动是相当的。

[40] 所有会员都由其店名,即“店号”表明。

[41] 大多数会社与庙宇在八月十五中秋节那天庆祝土地公的生日。但据台南的传统,这天实际上是土地婆的生日。土地婆神在台南一般是不祀奉的。虽然她在中国的其他很多地方有祀奉。土地公的另一个生日是在春天,即二月初二。

[42] 该账簿属庄松林(译音)先生所有,他是老台南一位了不起的学者,我对他深怀谢意。

[43] “元”指的是“大元”那样的银元。直到 1915 年,银的含量在账本上都是标明的。1923 年该账目从“元”改为日元。

[44] 下面是一年账目的全部译文。

甲寅(1914)年六月十八火星爷周年仪式费用账。本年为打醮年。

总收入由二十四名会员捐献,每个会员捐 4.20 元 …… 100.80

支出:

(1) 小乐天戏班演官戏一天,含演戏开场费(加官礼)、油及班仙(开场仪式戏) …… 9.00

(2) 傀儡戏半天 …… 1.80

(3) 戏前加官礼 …… 0.80

(4) 佛院油香钱 …… 1.20

(5) 座轿廿四及轿夫(每员一轿) …… 14.40

(6) 本日帮手四名 …… 1.40

(7) 锣手二名 …… 0.20

(8) 吹鼓乐(唢呐二,鼓一) …… 1.00

(9) 全猪一只,93.90 斤 …… 10.70

(10) 全羊一只,6 斤 …… 4.00

(11) 草席二 …… 0.37

(12) 花钱二把,花烛三对,鬼钱二把,凳子二把,小蜡烛四盒,纸钱一束 …… 2.83

(13) 瓜籽,槟榔子 …… 0.60

[14] 香蕉 …… 0.72

(15) 鲜花(50),木炭二篓,茶叶十二包 …… 0.37

(16) 三供(肉、鱼、蛋)三副 …… 0.90

(17) 纸花(扎于香炉之上)二朵,香烟二十盒,黄纸五令 …… 0.95

(18) 白酒八瓶,啤酒十瓶 …… 5.40

(19) 道士费 …… 8.50

(20) 搭戏台费 …… 0.80

(21) 满汉席:烤乳猪、五供(猪头,鸭,鸡,鱼,蛋)一副 …… 27.00

(22) 面条(40碗) …… 2.00

(23) 小毛巾(6条)…… 0.30

(24) 香四把,檀香木一根,灯笼一对 …… 1.40

(25) 糕点(宴席用) …… 1.40

(26) 糕点生面(拿回家做饼干用),一斤 …… 4.51

(27) 移交香炉费,鞭炮与蜡烛 …… 0.10

总计…… 101.72

亏空0.92元由[即将离职的]炉主补齐。

本会现有下列物品:黄绣桌布一块(挂在供桌之前);黄旗一面(上有八仙像,挂在门上);苏州铜锣一面;锡镴香炉一顶。这些物品已移交新炉主。

[45] 该寺为法华寺,建于17世纪后半期。火王庙虽建在此寺的地盘上,却是个独立的结构(1764年建)。

[46] 台湾银行,经济研究室编《台湾南部碑文集成》(台北:经济研究室,1966),第195页。(《台湾文献丛刊》,218。)

[47] 同上第162页。

[48] 同上第122页。

[49] 例如,另一座作为当地标志的寺院普济殿,1819年的一块碑文上就禁止在该寺范围内闲逛、堆放垃圾或滋扰生事(如赌博或演皮影戏)。同上第211页。

(译自施坚雅(G. William Skinner)编《中华帝国晚期的城市》(The City in Late Imperial China),斯坦福大学出版社,1977年。)

[作者简介]

施博尔(Kristofer Marinus Schipper,1934—),另一汉名施舟人,曾在法国、中国台湾学习并研究中国道教,曾任法兰西学院所属的汉学研究所所长,兼任高等实验学院宗教学部教授、道教文献研究中心主任,现任荷兰莱顿大学教授。他是中国道教研究方面的专家,曾收集整理过台湾道教文献,主持过《道藏》整理工作,有多种论著。

《中国与基督教》书评四则

编者按：

《中国与基督教》一书是法国当代著名汉学家谢和耐的重要著作。它自1982年由法国伽利玛出版社出版以来，在世界上产生了很大的反响。国际上与汉学、神学研究有关的杂志大多对此作了报道，许多汉学家还撰写了书评，介绍和评论这部著作。中国学界亦对此十分关注，迄今为止国内已出了两个中译本：从英译本转译的《中国文化与基督教的冲撞》(于硕等译，辽宁人民出版社，1989)和从法文直接翻译，书名是直译的《中国与基督教》(耿升译，上海古籍出版社，1991)。两个译本在国内学界都引起了相当的重视。《读书》杂志曾发文评论过第一个译本(但主要讨论的是翻译问题)，不少学者在自己的研究工作中引证此书，而在中西交通史研究领域内，此书更是学者们的必读之物。我们在这里选择了欧洲学者的几篇书评，意在向国内学界较为全面的介绍该书在国外产生的影响，以及国际汉学界对它的不同评价。同时，我们也发表了中国学者李天纲的一篇书评。文章的前半部分虽与此书无甚关联，但有助于中国读者了解谢和耐先生的学术背景及渊源，故照登不误。后半部分的书评较有代表性，在一定程度上反映了中国学者，特别是中青年学者们对此书所持的普遍观点。

一部书能够引发出争论，本身就说明了它的价值。谢和耐先生在搜集了大量史料的基础上，对中西文化交流中的第一次碰撞作了系统深入的研究，他提出的许多见解都触及到了东西方文化交流中带有根本性、普遍性的问题，值得我们深思。

作为法国人的谢和耐，在长期认真研究中国文化的过程中，对基督教入华史形成了自己独特的观点。这种观照是从作者特有的文化视角出发的，必然带有作者自身文化的痕迹和烙印。具体到《中国与基督教》一书，这就意味着作者在讨论明清之际传入中国的基督教时，是从对基督教义全面深刻的理解出发的，因而他对中国士子们的叙述和评论，无论是对同情的一方(即接受基督教义的一方)，还是批判的一方，都能有较清醒的认识，看到他们与基督教文化间的实质性差异，并能透过表面上的相似性，指出中西文化本质上的区别。这显然是并未接受过西方系统教育和从未长期浸润于那种文化氛围中的中国学者难以作到的。或许，这正是本书对中国学者最大的启迪之一。借助他者的话，人们总能更全面、深刻、清醒地认识自身。

开辟书评这一栏目的宗旨是希望《法国汉学》能为中法学者提供一个对话的场所，并进而促进两国学术界的交流。我们企盼读者们的支持。17—18世纪来华的耶稣会传教士们，曾竭力把两种在历史上毫无瓜葛的文化硬拉在了一起，并终于造就了中西间第一次大规模的文化交流。20世纪末的学者们要远比他们幸福，然而文化间永远不会无差异，只有彼此都重视他者的视角和维度，相互尊重，互通有无，我们才能真正避免重蹈覆辙，不再进行3—4百年前人们那种“聋子间的对话”。

最后还要说明的是，这里刊出的外国书评均是从谢和耐先生本人提供的材料中选译的。他对所搜集到的书评不仅未做任何取舍，且一再表示希望能把不同的观点全面介绍给中国读者，这使我们看到了一个知名学者的大家风范。借此机会，我们谨向谢和耐先生表达我们由衷的谢意和敬意。

聋子间的对话

[法]魏丕信
孟　华　译

《中国与基督教》(以下称“原书”)是一部杰作,本书论及的核心问题在序论开始就已被点明了:“17世纪,中国人首次接触到了〈天主实义〉,通过他们的反应,揭示出了西方与中国在对人及世界的观念上存在着哪些基本的差异?”(原书第9页)这里重要的是“基本的”一词及其地位问题:这些差异产生在哪些方面?谢和耐在下一页上指出了其中的若干点:历史、待人接物的态度、思维与感觉的方式,而更重要的(也是更成问题的)则是“语言本身”,以及语言所传递的“不同逻辑”。总之,这里提出的是一个哲学问题:倘若人们公认中国人与(比如)欧洲人在世界、社会、人性等方面的看法是有分歧的,这也就意味着,在对事物的看法上存在着一种无法绕开的不可交流性。或曰,那些我们能看到和在资料中能查到的程度不同的不理解,仅仅还只是些次要的文化障碍?故而彼此只要有相互接近的愿望,这些障碍就还是可以克服的,因为它建立在人的共性之上?本书始终围绕着两种不同文化代表者间的交流问题进行讨论,而这两种文化又是彼此独立发展起来的。在讨论了语言的结构问题后,作者对上述问题基本上持否定意见。

在得出这一结论前,作者论及了传教士与中国人交遇(或无法了解)的各个领域,这在某种意义上为我们描绘出了一幅全景图。这部著作采用的形式,就像是传教士与中国士子通过各自的文章而进行的对话,而本书的重大贡献无疑是在让“他者”长时间地说

话之后，重新恢复了应有的平衡。确切地说，也就是作者很宽容地引证了所有反基督教的文章。在这些文章里，所有认为天主教不过是一种异端“邪教”的人（他们当然是中国士子中的多数）表现出了疑虑、怀疑或愤慨，这些人认为天主教竟然对中国的现实毫无所知，这实在不成体统，故应予以“辟”、“破”。这实际上恰是此类文章中两部主要文集：《破邪集》（约 1639 年序）和《辟邪集》（1643 年）的题目，两书均保留至今。此外，还应补充上清初杨光先（1597—1669）写的《不得已》，这个题目可戏译作《总得让我发泄一下吧》[1]。

本书第一章“从同情到敌对”是全书最具史学意义的一章。它追溯了在华传教团最初几十年间的发展变化。利玛窦及其同人在这期间进行了“诱惑（中国人）的活动”。从 17 世纪初起，双方都持强硬态度，传教士们力求尽可能地融合到中国的社会知识景观中去[2]。利玛窦倾向于在中国典籍和哲学传统中找到真正的宗教，然而他的后继者们意识到了这一做法正在把他们拖入险境，于是便投身于积极发展新教徒的事业中去，这是一种更咄咄逼人的热忱。而与他们对话的那一方也在采取行动（这是最早的那些佛教徒，这一细节十分有趣），他们宣传说西方教士们传授的东西与中国的传统是多么地格格不入（和敌对），均为矫饰浅薄之说。在最后这一点上，大家都喜用方以智的评价，他认为西方人“详于质测，而拙于言通几”（原书第 83 页）；换句话说，传教士们肯定上帝是创世者和组织者，把上帝说成是从他们传授的有意义的科学观察中直接推导出来的结果，这是站不住脚的。*mutatis mutandis*（把这个问题移到现代），我们能得出什么别样的结论来吗？

本书大段引用了传教士和中国人的文章，通过这些引言，使人深感这是一场聋子间的对话，是在各方面都充满隔阂和误会的对话，充其量是互相自觉不自觉地维系着的一种模棱两可的对话。最初来华的传教士们在希望“做一个中国人”时，却跌入了语言的

陷阱。有关这个问题,请参阅原书第 68—69 页,作者分析和破译了利玛窦在一篇文章中使用的词汇。此类分析在本书中大量存在。一旦中国士子中的有识之士了解到了这一点,他们在传教士的作品中看到的就是欺诈和虚伪。在这方面,他们并没有全错,因为利玛窦和第一代传教士们毫不犹豫地采用了一种迂回的策略,对自己的真实企图加以伪装,即使其目的并非是不择手段地要"破坏稳定",就像他们的对手们所指控的那样。

传教士们传递了意义含混的信息,而众所周知,中国人偏好诸教混合的思想,这些信息显然也就迎合了中国人的趣味。在本书所引用的中国教徒的文章中,我们尤其可以看到这一点。然而,人们所表现出来的"欢迎程度",或反之,抵抗程度,是随社会阶层和层次的不同而变化的(这主要是本书第二章研究的内容)。谢和耐记下了"佛教与基督教的混合原本是会受到许多中国人欢迎的"(原书第 107 页),他记述这一问题的方式很有意思。如果说传教士们尽了最大努力来摆脱佛教——总之,他们绝不会允许把不同的宗教混合起来——那么,谢和耐所提及的佛教徒们,他们对这些排斥异己的竞争对手也是极为仇视的,其形而上的前提与他们的概念完全不可同日而语。事实上,恰是人民大众才最具开放性,而正是在这些阶层中,传教事业才取得了最好的成果。确切地说,这些成果是利用了基督教著作中最富"宗教"意义的那些层面而取得的,也就是那些引起士子们怀疑的层面,他们往往是些不可知论者,对宗教狂热不抱好感。在中国人和基督教的迷信中有许多相同之处:如讲究礼拜仪式、典礼、给人留下孝敬的印象,愿意尝试各种古怪的神性,对魔物和神迹抱有强烈的好奇心等,欧洲的教士们善于利用这点以推进他们自己的事业。至少,他们是相信这一点的。事实也的确如此,因为"从基督教义中借用的内容完全被纳入到了传统的规范中"(原书第 131 页)。在这里,对那些虔诚的故事、神迹、趣闻,谢和耐又进行了有趣的解码,他指出传教士们只不

过使用了中国的叙事模式和专有词汇，把自己纳入到了一个历史悠久的本地传统中而已，而他们自己对此却毫无察觉。

但更好或更糟的是：大量的基督教宗教活动显然仍然采用了秘密民间宗教的仪式，而后者一直被疑为是对现存秩序的威胁，具有反朝廷倾向。单单是“改宗”和“受洗”这些概念，由于其包含的承诺，在中国语境中难道不是全然可疑的吗？更不要提那些施魔法的仪式（“神水”等）和暗中串通、秘密活动的特点，以及往往把整个村庄、整个家庭都牵连进来的入教方式。在这方面，我们可以举出1616—1617年间南京教案期间所搜集到的证词（自原书第133页起）：它与人们通过白莲教一类的教派所了解到的情况何其相类乃尔！一些这样的教派参与了一个太平盛世的计划，并引发出了一场叛乱[3]。区别从这一点开始就产生了，但这是一种从外部无法观察到的区别。还有其他的相似形：某些人身上的“一种禁欲狂”（原书第138页），具有完全中国式的戏剧性，盲从、无畏、崇拜“不怕死”的殉道者、平均主义、对传统等级观的批判……在所有这些方面，传教士原本都有可能以其教徒为榜样，来进行“一种模仿的”（原书第157页）。

当然，这些问题在“宗教与政治”一章中重又出现了。在欧洲观念中，上帝与君主，国王与教皇，这是些完全不同的概念，而这种区别与中国观念根本不相容，耶稣会士们对此感到十分棘手。他们至少必须证明：他们的宗教不会威胁到社会秩序，甚至还具有一种良好的政治影响，即使这样说就得厚颜无耻地撒谎，谎称西方国家自基督纪元初始起就从未经历过战争，一直生活在和谐之中，且也有过一个堪与尧舜相媲美的鼎盛时代！显然，作出这些申明与上文提及的在大众中传布宗教信仰的热忱是自相矛盾的。

传教士们的任务在政治上是可疑的，这一点同样也在于他们与外国的联系上：人们搞不清他们的经费是从那里来的，他们显然还从国外接受各种指示……某些人认为传教士及其信徒差不多要

组成一支“第五纵队”了，他们怀疑这是一个真正的文化颠覆计划（“他们将摧毁我们的儒学”），而这种怀疑并不全错。这显然与通常人们对来华洋人的期待恰恰相反。此外，在东南亚各地进行的政治颠覆和征服也无法使人放心。中国人还指控传教士们利用各种便利来获取情报，这包括利用他们在行政机构内培植起来的关系和能随心所欲地在帝国内部穿行，他们能获得如此便利的条件实在令人惊讶。他们自称是合法的臣民，但鉴于他们优先效忠于中国以外的政权，其身份至少是含混不清的，甚至完全是虚假的，他们的敌人完全看穿了这一点。这种效忠导致了他们在米塞斯库（Misescu，1675—1678）和斯拉瓦·伏拉迪斯拉维奇（Slava Vladislavitch，1726—1727）两个俄国使团来华期间毫不犹豫地背叛了他们的皇帝主子，向这些人提供了情报；并且“根据给我们的指示意见”，把他们曾参与制定的雅克萨（Kyakhta）条约的副本秘密寄回法国。[4]

如同本书其余部分一样，“中国人的道德和基督徒的道德”一章也是从两者表面上的相似开始谈起，逐渐论述到深层次上不可调和的差异的。只要一涉及到事物内部，我们就会发现这一点，而这并没有逃过最敏锐的中国人的眼睛。如同其他地方一样，这些人（作者对他们显然抱有好感）事实上正是以一种伏尔泰式的狂喜把耶稣会士最站不住脚的推理推向极至，达到了荒谬的地步，并在他们的教理中搜寻矛盾之处，但本章和以下几章同样也清楚地阐述了儒、佛学重要的哲学原理和基本态度。与儒、佛两家相比，传教士们始终处于危险的境地。面对这两者，他们只能说出部分真话，这些真话在他们对话者的眼中往往就成为了抽象的、不完全的、忽略了主要部分的、奇怪的，就如同那个“救世主”的形象一样（一个钉在十字架上的罪犯）。这个“救世主”来到人间只不过行了个把“小善”，却没能为世间一个幸福昌盛的新纪元奠定基础（原书第216页）。他施的小善甚至是完全不道德的，如“耶稣及其母以

痛苦”向每个人“恳求”信守永久极乐，那他不就是最后一个敲诈勒索的家伙吗！关于这最后一点，如果从中国人的角度来看，这就是报应问题。谢和耐列举了一些儒士（王夫之、杨光先），认为他们把报应理论看作是佛教徒的发明，是用来“激励蠢人向善”的。但我却认为这些人未必就那么具有代表性，即使是对他们自己的阶级而言。在中国，可以说人们普遍相信施善者及其后代都会有好报应，并且相信这不仅仅只是“名声好坏”的问题，而是一些确可感知的报应，诸如发财、长寿、应试中的、显赫的社会地位等等。因此，这一问题就变得很有意思了，实际上他们反对基督教理论所表现出来的恼怒，在一定程度上反映了基督教所能取得的成功，因为它可为其信徒提供一种方式以避免必然而至的佛教报应（参阅原书第 142 页对此问题的暗示）。

最后一章是“中国人的天和基督徒的上帝”。是否可以说，本章点明了中西间在形而上学方面实际上进行的是一场聋子间的（或故意歪曲对方意思的）对话。应该承认，本章所引用的儒士们的反驳还是很有力的，尤其是在谈到传教士们滥用了天的概念的那些地方。把“天文学”意义上的天与“超验”的天割裂开来，说后者是造物主“主子”居住的地方，而造物主是绝对有别于他所创造出来的物的。这种区别不仅是中国观念所陌生的，且在文化内涵上也不如中国观念那么吸引人。而传教士们则拒绝接受中国观念：宇宙是统一的，各个层次都是积极本能地互相渗透的，道的内在性……这些在他们看来显而易见都是错误的。本书每一页的引文都清楚表现出这两种思维方式完全无法调和，表现出了论创世的圣经文本和亚里士多德式的宇宙描述中可笑的一面。至少中国人是这样看的。他们习惯于一些确实更广泛，或许还可说是更现代的观念。同样，中国人的看法与犹太基督教对事物的某些狭隘古怪的看法是很难调和的，比如全知全能的上帝却创造出了一个带有明显错误的世界，这种矛盾首先就表现在他造出带有错误的

人方面：他在定义人时为何故意让人类的欲望，恶、不幸和痛苦，这些“肿瘤和癞癣”都能得以发展”？既然上帝预先就知道结果，那么他使人类具有邪念的这些证据不就等于说他是在“引人上勾”吗？

在最后一段“语言和思想”里，谢和耐对本书大多已论证过的相互对立的中西概念作了概括，以便最终反映出使汉语和印欧语系对立的所有基本差异。本弗尼斯特（Emile Benveniste）曾提出一个论断，认为亚里士多德的哲学范畴与希腊文动名词的语言范畴是完全重叠的。谢和耐的推理就从这一著名论断开始，接着他考察了中国哲学思想是如何植根于语言中的：在汉语中，各种组合、辩证关系、呈动态的对立等等占了绝对的优势，而一个永恒、超验的绝对观念则令人无法想象。作者认为中西思想不同的发展方向是可以在词法和语言结构的区别中找到依据的（若有可能研究其起源问题，那将十分有意思），他的这一看法显然颇具说服力，而本书转述的所有对立的话语，我们再强调一遍，也都是在这一方向上展开的。如同上文所言，我感到，不确性存在于用根本无法交流的词语所引出的结果方面。我并非语言学家，也就只能简单提示一下我自己考虑的那些问题。（然而，我若果真是个语言学家，也未见得就更有能力回答这个问题。）

在第 10 页上提到了 19 世纪末一些传教士建立的“基督村”，关于这个问题，作者注意到了“只有在不受中国传统文化影响的土地上，传教士的行动才会真正奏效”。而在这些地方上的人仍讲汉语的情况下（还需看看这个地方在多大程度上是封闭的），这或许有助于证实基督信息是有能力传递到汉语这种语言中的。若假设在一定的条件下，无论什么信息最终都可传递到任意一种语言中，这是否就是荒谬的呢？这就是说，不言而喻，只有作出重大努力来进行解释、使用代用语和拐弯抹角的方法，甚至要对语言作本土化改造，只有以此为代价，才有可能使经一种他者语言阐释过的概念被真正理解。而从整体而言，也就是要了解是否存在着能证实这

一努力的政治、社会、知识条件，是否存在着一种需求。

换言之，我们可否认为17、18世纪传教士在华遇到的真正障碍首先还是文化和政治上的，在某种意义上，语言障碍仅在其次，即使语言结构为其他一切东西赋予了形式。当人们承认外来观念和态度已被纳入本民族语言中，并因此对这些观念、态度进行分析时，语言障碍就还是可跨越的？不消说，这一努力会导致当事者摆脱他们各自的文化约束，但这已超出了本书讨论的范围。我们都还会记得，天主教与诸教的混合，在限定其统治条件时，它们的相互适应在一定程度上是完全可行的，这已为其发展方式所证明，而这种发展不仅在异国土地上，且在我们自己偏远的乡村，有时也都是很成功的。基督教在中国遭遇到了激烈的抵抗，主要原因是因为它在那里遇到了一种强大的、结构严密的文化和社会政治语境，且中国又没有身份危机问题。面对这一切，基督教带来的西方文化也就产生不了多大的影响。

【注释】

[1] 对此，也可有略略不同的诠释：Fang Chao-ying在翻译杨光先传记时把这句话译作："否则我不会这么做"（Hummel，第891页），这意味着杨光先在1665年"历法之争"中获小胜后，以略显尴尬的方式表示了歉意。

[2] 他们并未尝试着开放教堂，而是装扮成与中国哲人一样的思想家，在他们的"学堂"里布道。关于这方面，应该提及把教堂称之为"书院"恰是利玛窦本人的主意，他在参观了南昌的白鹿洞书院后（把它与同时代的佛罗伦萨学院作比）使用了该词。

[3] 称历史上"所有"的大叛乱都源起于希望出现太平盛世的宗教运动（见原书第153页）是不准确的。我们可举出与此相对的例子，如黄巢起义或明末起义。

[4] 关于这一点，请参阅Mark Mancall的著作《俄国与中国：1728年前的外交关系》（美国剑桥，1971），另请参阅我们发表在《通报》上的书评（第LIX卷，特别是第321页）。

（译自《中国研究》第三卷，1984年春季号，标题为译者所加。文中原引文均见谢和耐原书。）

佛教、基督教与中国社会（节译）

[荷]徐理和
孟　华　译

……

任何一个想要把4—6世纪佛教的传入与17世纪第一个耶稣会使团的传教事业联系起来考察的人，都不能不被一个基本问题所困扰：为何佛教成功地成为了中国文化中一个有机的组成成分，而基督教却仅在17—18世纪昙花一现，只起过一些次要作用呢？……

……如何解释那些名不见经传的和尚们，预先未受过任何教育，也未经过选择，却成功地使佛教为整个中国所接受，而经过如此充分准备，由高级人才担负的基督教传教事业却只取得了微小的成绩，且最终以失败而告终？

当然，人们已尝试着回答了这个问题，并已写了许多论文予以解释。……

……

在我上面提到的那本书中，谢和耐解释了这个问题的一个方面：思维方式的层面。这是基督教与中国传统文化在最基本的哲学、宗教思想上存在着的矛盾，而这个矛盾几乎是无法克服的。按照这种观点，基督教的基本概念和思想不可能原封不动地被接受，因为它不会听任自己被归并到中国人对世界的看法中去。这里涉

及到的是基督教所有的基本教义:只有唯一的一个上帝,他是造物主,全能而又好猜忌,不允许身边有任何其他神祇(更不允许有那些中国式的神谱);创世是唯一的和完整的,不可能按照中国那种持续和无人称的转换方式来进行,它是遵神意而采取的有意识行动的产物;人存在着一个不死的灵魂,它是非物质的,又为原罪所苦,只有上帝的宽恕才能解救灵魂;上帝把人造成唯一不同的、对立于其他一切创造物的存在;一个神圣的救赎人类之罪的计划,但这个计划对中国人来说显得完全是多余而专横的。人类用消耗上帝的身体以换取其宽恕的圣体圣事的仪式,这种神食的形式在中国人眼里是不可理解的。

谢和耐提到的不同文化间的这一冲突,在世界观及对人的概念上的这种对立,显然是一个很重要的因素,它当然构成了问题的一个主要方面。然而,我们首先应注意到基督教入华史证实了一些值得重视的特点情况:一些人完全接受了基督教义,他们对教理的理解有时是惊人的,也有笃信宗教甚至宗教狂热的情况。其次,只要上溯10—15个世纪,就能发现与17世纪基督教入华相类似的情况,因为佛教同样在基本观点上与中国传统相距甚远。在佛教入华以前,中国人没有任何可与涅槃相比较的思想,涅槃是对一切眷恋的摧毁,是所有个人存在的终极消亡,因为在中国人的观念中,即使是最伟大的不朽者都会保留一个纯洁的肉身和个人的身份。而因果报应的概念是对所有自觉行为的一种纯粹个人的报偿,这与中国人大家彼此负有责任的观念是相矛盾的。对中国人而言,最困难的是接受僧侣制度,这种僧侣的等级制度就是佛教的核心。与世俗生活切断了一切联系的僧侣团体,沉湎于一种完全与世俗世界隔离的生活,有一套自己的惩戒法则。在佛教和中国本土传统间存在的对立是根本性的,很难想象还有什么能比这更对立。然而,中国曾有能力吸收佛学。这样,中国文化就表现出了一种很强的灵活性,一个相当宽广的自由度,使之可以吸收外来思

想，甚至当后者与他们最基本的前提相矛盾时。

这样一来，问题就根本没有得到解决。（谢和耐）提出的解释价值不等，且所有答案均不完整。但这又是不可避免的：某种文化吸收源自国外的思想、实践和规范的综合物，这是一个如此复杂，如此不为人所知的过程，以致于我们恐怕永远也找不到尽善尽美的解释。

（作者徐理和原名 Erik Zurcher。标题为原书书名，此书由巴黎 Julliard 出版社 1990 年出版，译文选自此书第 13—23 页。）

一部逆向的《波斯人信札》（节译）

[法]乐　唯
孟　华　译

与书名给人留下的印象恰恰相反，谢和耐的著作并非一部研究基督教的书，也不是运用比较社会学对宗教问题进行调查的结果。作者在引言中特意提醒读者提防对他的著作所作的错误诠释。他指出这不是一部基督教入华史，而是论述中国人对基督教反应的书。此话既对本书的内容作了进一步限定，又表现出了作者更大的抱负。一言以敝之，我们或可说，这是一部“对比分析”的社会学论著。在本书中耶稣会传教士仅被用作陪衬，他们起到了试剂的作用。而令试验者感兴趣的却是所取得的沉淀物，即：通过由基督教义引发出的论争而揭示出来的中国人的精神世界。倘若这个化学隐喻说明了作者的意图的话，它却未能对其使用的文体给予充分的肯定，本书写作的流畅性和明晰性令人想起 18 世纪的启蒙思想家们。在《中国与基督教》一书中有《波斯人信札》里的某

些东西，但却是将它反其道而用之，因为通过耶稣会神父与中国士子们的论争而建立起来了对话的关系（当然它后来破裂了），但这种联系最后勾勒出的并非是我们自己的形象，而是中国的形象。

…… * *

在这部内容丰富的著作中，没有哪一点是不值得深入讨论的。

但我们将仅限于提出其中的几点，即那些我们感到较有把握的问题来加以讨论。

倘若作者采用的方法使两种思想的相悖之处得以清晰地凸现出来，那么它也抹煞了中国文人社会内部存在着的不同和对立，或更确切地说，它把这些不同和对立悬置了起来，因为本书需要指出中国文化共同的基础，一切学派、流派都是在这一基础上发展起来的。然而我们仍可探讨下述问题：除主导性思维方式外，还会有哪些不同的方式？而占统治地位的思维方式又是如何转化演变的？对于这样一种反思，我们或许可从各种论及人性的观念谈起，这会是一个绝妙的切入点。谢和耐的意思似乎是说性本善的思想是被普遍认同的。这实际上是在明代占统治地位的观念，但对一个研究更古老时代的史家而言，那时却是相反的观念占上风。从公元前4世纪直到基督纪元的最初几个世纪，人性恶的思想支配了所有的处事方式和政治理论。这是否意味着，就意识形态基础而言，发展了这些理论的法家、名家们与儒家之间有着很大的差别呢？恰恰相反。正是被享乐欲望所俘虏的人类，他们的邪恶性确保了一个自我调整的社会得以存在所必须的种种条件。人是邪恶的；但人性恶是件好事，因为只有人性具有邪恶的一面才能使每个人变得可加管束，同时这也给立法者以把柄去制约他们的情欲。法就自然地建立起来了，而最严酷的刑法可使社会和谐而自发地运作起来。因此，人们就在这些理论中找到了最基本的命题，而且是纯中国式的命题，即：控制着人类社会的法律只不过是宇宙普遍规律的衍生物而已。悖论还不仅限于此。在创立一个以集体责任感

和告密为基础的统一国家体制的过程中，这些悲观思想占了上风。而当那些士子们著文颂扬人的天赋美德之时，这一体制依然统治着中国社会。即使到了17世纪，这种悲观的看法仍未完全消失。在像王夫之这样的思想家笔下，我们还能找到一些痕迹，而在王廷相的文章中，它则始终是根深蒂固的。后者认为弱肉强食的法则统治着动物界，如果教育和法律不能节制人类欲望的话，这一法则也就会支配人类社会。[1]

因此，对人性持乐观态度的文人传统就是一个历史的现象，且具过渡性。这清楚地表现在围绕着盛世转衰和原始人性腐化而发展起来的一整套观念中，使得法律愈订愈严厉。在无罪孽概念的情况下，有关失乐园的基督教思想也就会遇到在文人思想遮掩下的某些内容。

同样，为了强调两个文明间的差异，谢和耐在同一个问题上提出了一些具有完全不同的价值的论据。对他而言，这些论据必定都是能说明问题，且具启发性的。但当我们读到中国人评论中的某些反驳意见时，不得不考虑这些批评是否有时是故意使用了一些似是而非的推理。它给人留下的印象是那些不理解是假装的。这一点在关于灵魂再生的论争中表现得尤为清楚。谢和耐非常正确地指出了灵魂再生与佛教中的转世不是一回事。事实上，对佛教徒而言，历史真实是虚幻的。而灵魂再生的内容对中国思想来说也远不是陌生的。道家传统中就有这种内容。在中国历史上，许多著述都论及到老子的灵魂再生思想(如可参阅宋代的《混元圣纪》、《犹龙传》等)，其读者对象并不仅限于普通百姓。这些文章都带有一种政治企图(它们强调指出道教与君权行使中的共谋关系)，但它们也表露出了在神学方面对大众救世主主题的一种滥用，这些内容与佛家思想则毫无干系[2]。更妙的是，道家传说中称老君(这是被奉若神明的老子，他被视作道的一种表现或一种神位)的灵魂是先附着在他亲生母亲身上，然后才降生在他自己空虚

的身体里的。同样,相信圣母无玷始胎也就不会冒犯人了。许多被奉为道家经典的文章,都讲述了由一个神施魔法使母亲怀胎,然后生下一圣人的故事。士子们的意见实际上与19世纪某些实证主义的批评很接近。理性主义的思想在中国历史悠久,它至少要上溯至公元1世纪,王充就曾讨论过在典籍中的神话内容。此类观念要旨在于拒绝承认神话话语和宗教话语有其特殊性。这样一来,我们就要考虑:这些不开化的传教士们为何冒犯了诸多的中国士子?是否因为他们在象征的神话话语和玄学话语这两类完全不同的话语间搞的大杂烩?这种混杂性或许比基督教教义本身更激怒了中国的士子们。引起公愤的事情是,一些严肃认真的人,他们在中国是按照与他们自己所属的社会领域相似的文人阶层的成见和习惯行事的,但却又同时使用了另一阶层——大众阶层的语言。总而言之,如果说神话在西方是形而上学的一层面,而宗教同时展现出了象征和逻辑这两个层面,那么在中国,形而上学和象征则是两种有着根本区别的不同话语。至少,人们从佛教对圣体共在论的反应可联想到这一点。从逻辑上说,这并未冒犯中国人。使他们不安的是隐喻意义和字面意义的混淆。从这时起,我们就可考虑一下是否应把一种综合的、融通的中国思想与一种分析的西方思想对立起来,或考虑一下,确切地说,这后一种思想难道不也是由对立而产生,但同时又是以不同的方式与现实分割开来的吗?

最后,让我们点明一个惊人的相悖之处:中国精神的基础在于与我们根本不同的语言结构,而这种精神曾被佛学中的宗教、道德和形而上学思想所滋养和丰富,这些都是使用梵文的那种文明(印度文明)最擅长表述的,但梵文却是属于印欧语系的!我们现在又回到了语言层面上来。语言对于我们的思维模式起到了多么重大的作用啊!谢和耐以令人信服的方法证明了这些,但除了那些说明了不同精神间对立的结构区别以外,就没有一种基本的认同性吗?它被修辞学的方法所掩盖,这些方法在表面上都是句法类型

的扩展。而谢和耐的书本身并没有提供这种证明,因为对于中国与西方概念是不可交流的这一规则来说,本书构成了一个很好的特例。事实上,谢和耐通过译文和分析不是使我们抓住了17世纪的中国士子们复杂且多样的心态吗!

【注释】

[1] 谢和耐曾在法兰西学院讲授过王廷相的思想。(参阅《法兰西学院年鉴》,1977年,第539页)

[2] 关于这一点,请参阅徐理和在《Prince the Moonlight》一文中的分析,载《通报》,1983,第1—75页。

(译自《反思的时刻》Le Temps de la réflexion,此书由法国巴黎Gallimard出版社1993年出版)

中国文化的知己谢和耐

李天纲

(一)

1997年,我受巴黎法国人文科学院(Maison des sciences de l'homme)邀请,作该院访问研究员。当初拟定的访学计划主要有两项:一是参加巴黎第三大学白吉尔夫人主持的近代上海文化的讨论会;另一个便是我这几年一直想完成的课题:从中国的学术史出发,研究明末清初的天主教历史,尤其耶稣会士在中国和西方传输"西学"和"汉学"的历史。自不待言,当今欧美学术界最有资格谈论明清中西文化交流历史的,是享誉中外,并在中国文化的许多

领域都作出了精湛研究的法兰西学院(College de France)退休教授谢和耐(Jacques Gernet)。

谢和耐先生1921年12月22日出生于阿尔及尔,父亲也是法兰西学院教授,有家学渊源。1945年谢和耐先生开始研究中国。他毕业于年鉴学派大师布罗代尔(Fernand Braudel,1902—1985)创办的法国高等社会科学学院(Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales),后来又成为著名汉学家戴密微(Paul Demieville,1894—1979)的高足。谢和耐在1975年成为法国最高学府法兰西学院的"中国社会和文化史讲座"的教授,即成为法国汉学界的首席,欧美中国学的权威。

我最早知道谢和耐先生的名字是在1987年。那一年,美国哈佛大学费正清研究中心的柯文(Paul Cohen)教授来上海。在复旦大学的外国专家招待所房间里,我问他当今中国基督教史研究中,谁的著作最好?柯文思考后,回答说是谢和耐的《中国与基督教:一种文化冲突》(China and the Christian Impact, a Conflict of Cultures)。柯文先生比谢和耐稍晚,而同为大西洋两岸研究中国基督教的权威。他这样推崇谢和耐先生,可见海外之公认。后来,我在上海图书馆复印了英文版全书,果然精湛,便在80年代后几年的翻译高潮中,与上海人民出版社的张志国筹备翻译此书。不想稍一懈怠,国内在辽宁和江苏连出了两个翻译本。可见"东海西海,心有所同",好的研究,总有人能理解。附带说一句:谢和耐先生的著作在国内流行,就是这样口口相传形成的,完全不是他自己和书商推销的结果。

其实,在这几年之前,我和谢先生就有了书信来往。谢先生用汉语写信,非常流利。正如我们大家知道的,谢先生对中国传统文化有非常深入的体悟,但对迅速变化的中国当代事务却不如研究近代中国的白吉尔夫人、巴斯蒂夫人那样熟悉。在他给我回信的封套上,地址写成"中国江苏省上海市……"这样的错误,让我的朋

友大为尊敬，赞为“醇儒”。后来我才体会到：谢先生心中的中国，是传统的中国。然而，只有见到了谢先生，你才真的知道，他确实是已经沉浸在自己的研究对象中，是一个“只知秦汉，不知魏晋”的纯学者。

巴黎既是全世界汉学的发源地和研究中心，也是当今欧洲的文化中心。法兰西学院的教授席位，在欧洲具有传统的权威地位。当中国事务忽然为人感兴趣的时候，汉学家们的书房不免被人敲开，被请到电视台、报纸上发表看法。1989 年春天，巴黎街头有几十万人日夜不散。这是汉学家们发表意见最多的时候。直到今天，大家都说，谢先生在法国电视五台上发表的看法最能让人同情中国文化。他当时说：近百年来，中国的年轻人要求改革是对的，但他们应该开始和自己的文化传统和解。“戊戌”以来，中国青年老是把落后的责任推到传统文化，这不公平。很多身处海外文化环境的中国留学生，都为谢先生在电视上的诚恳态度和严谨学风感动，对他的长者风度中透露出来的对中国文化的热心而钦佩。

按照电话约定，1997 年 3 月 26 日下午，我和朋友一起，去法兰西学院拜访了谢和耐先生。

法兰西学院的“汉学研究所”（饶宗颐先生题匾）设在雷慕瓦主教街（Rue du Cardinal Lemoine）52 号。楼前有一小庭院，谢和耐先生的办公室在三楼。魏丕信（Pierre-Etienne Will）教授接替了他的位子后，学院保留了他的办公室。76 岁的老人，热情地像个孩子，和蔼、慈祥，毫无城府，一下子让我们轻松许多。他是法国人中的高个子，身体很好，但耳朵有些重听。确实，谢先生的汉语、英语都很好，但听力有问题，故常要用法语讲。我们的谈话交替用这汉、英、法三种语言，可见传说谢和耐先生不愿讲外语并不确实。他的听力在辨别汉语时确实有困难，但他的中文发音不比一般年轻的汉学家差，一定曾经花过功夫。因为想让他听得轻松些，我们凑上前去和他讲话，无意中，形成了促膝而谈的气氛，这使我们都愉快。

为了不让老人过于疲劳，我们在谈过一小时后，主动结束了这场非常愉快的谈话。谈话中，经我们提问，老人涉及了几方面的学术内容，大致有如下要点：

一，中国文化在世界上是独一无二的，几乎是现代世界上唯一可以和西方对话的文化。他认为，历史上埃及、希伯来、希腊、罗马、阿拉伯是一个经常交流的世界。文艺复兴后的西方文化，以意大利、法国为代表，继承了地中海、小亚细亚地区的古代文明，发展而成。犹太教、基督教（包括天主教、东正教、新教）、伊斯兰教，至少有空间上的源流关系。因此现代西方各民族文化中有细部的区别，但总的说是你中有我，我中有你，相互交叉的。印度在历史上可以算是个与欧洲不甚交流的悠久文明，他们的佛教、印度教深刻、特别。但是，他们留下来的记录太少，较难解释自己的文化特征，尤其缺少历史学家充分研究的空间。谢和耐先生说，世界上，只有你们中国的文化兼有思想深刻、性格明显、记载丰富的特征，因此可与西方文化相对话。比如说：我们西方文明中的各种宗教和哲学，都认为世界是对立的二元。中国人固然也有“阴”“阳”的对立，但是你们有“中庸哲学”。你们的对立不是绝对的你死我活，而是可以调和，化生万物的。

二，因为中国文化和西方文化完全不同，所以谢和耐先生以为明清以来的耶稣会士和新教传教士企图把中国基督化的努力是徒劳的。原因在于中国文化和西方文化的基因很不相同。谢和耐先生以他深入的对中国语言、文字、概念和思维方式的研究，揭示了中国文化的特殊性。比如，中国人对“天”、“天堂”的看法，至今还是和西方人不一样，传教士们要把这不同的概念混同在基督教里，当然是要失败的。同理，谢和耐先生对近代中国知识分子模仿西方文化，所谓“全盘西化”的做法也持非议，认为是肤浅的而大可不必的。

三，清朝时代的“西学”，一定程度上确实影响了中国的激进知

识分子。传教士们和中国士大夫确实有所交流,但是这种影响并不是顺着西方人和中国西化分子的意愿而来的。中国的变化,有它自己的原因。在整体上,中国仍然是中国,西方仍然是西方。

作为一个研究中国文化已达半个世纪的汉学家,这些观点虽然抽象,但却是一生辛苦工作的凝聚。熟悉谢和耐先生著作的人,可以知道,他的这些观点是一贯的,无一处无来历,也无一处是轻易摘引别人的现成看法。更重要的是,谢和耐先生的观点,在西方汉学界有重大影响。欧美的中国学者都认为:谢和耐先生对中国文化的概括,具有很深厚的功力。

对谢和耐先生的这些观点已有了解,听他的这些陈述,证实了我对他著作的理解大致是对的。这不使我意外而使我放心。使我意外并动心的却是谢和耐先生在谈话中表达出来的对中国文化的挚爱。退休的谢和耐先生对他的研究对象仍然具有十分的热情和敬意,一点没有厌倦和疲惫。到如今,每逢在他研究领域之内的年轻学者有讲座,他都和博士生们一起坐在课堂。他不是像理雅各、傅兰雅、李约瑟、费正清等传教士、外交官那样,因为在中国工作、旅行,熟悉、喜爱上了中国文化以后,转而从事中国文化研究的。他是严格按法国汉学传统培养出来的职业汉学家。像雷慕沙(Abel Remusat, 1788—1832)、巴赞(Bazin Aine, 1799—1863)、儒莲(Stanislas Julien, 1799—1873)、沙畹(Edouard Chavannes, 1856—1918)等前辈,多数没有到过中国。但他们掌握了中文,运用文献对中国文化作出了许多精准的判断,他们花费的心血很多。法国汉学家对中国文化的推崇,正是基于16世纪以来四百年中对中国语言、文字、思想、观念的研究把握。他们对中国文化的判断,较少地出于感性,较多地出于理性。因此,我以为:谢和耐先生对中国文化的挚爱,无疑是含着对中国文化近代遭遇的同情,但更多地也是对自己职业的热爱。学问等于生命,热爱它是很自然的感情。

（二）

欧洲古老大学，大多沿用“汉学”（Sinologie）的提法。现代受美国影响，许多大学里都改称“中国学”（Chinese Studies）。这两个词的出现有先后，但分别也不是十分清晰。大致可以说，“汉学”比较强调语言文字功底，比较重视古代史研究，比较富有人文气息，因而比较关心文化和文明的整体问题，更因为如此而对中国的宗教史、学术史、思想史具有特别的研究。相对而言，“中国学”则偏重于近当代研究，较多用报纸、档案等稀有文件，通过具体的人事分析，获得对中国问题的社会学和政治学的理解。这种敬意一方面是投向中国文化，而更主要的是他们把中国视作科学的对象。如果说费正清是现代美国“中国学”的完成者的话，那法国的谢和耐、荷兰的许理和（Erik Zurcher）等人则无疑是当今欧洲古老“汉学”的衣钵传人。

汉学在法国是一门高深的学问。几百年前，中国是一个遥远的地方，是路易十四派人取经的国度。当时欧洲人学习中文比学习拉丁文、希腊文、阿拉伯文，所谓的“三语”，要困难得多。从那时起，以至今日，法国人把自己搞不懂的问题都称作“中国问题”。百多年以来，中国处在混乱的远东，经济、政治变化不定，中国文化也变动异常。中国的很多问题很不好判断，难度很高。汉学的地位高，就在于其难度很高。一门学术的地位，不是根据它社会经济价值的大小，而是按照从事它的难度之高下来决定，这是一个古老的学术原则。在功利实用，一切讲效益的今天，欧洲还是保留了一点对纯学术的敬意。

法兰西学院的汉学传统中，最突出的是它的纯学术性。从外围到核心，在许多国家的“中国学”界都存在不少中国文化的“爱好者”。他们和中国多有宗教、外交瓜葛，回国后，介绍宣传或攻击中

国文化，但职业素养实在参差不齐。“爱好者中国学”在引起世人关心注意中国方面功不可没，但从中获取真知则多未有可。法兰西学院是严格的“学院派”，是知识分子传统深厚的地方。法国的汉学家们的很多工作是牢不可破的基础研究，很多结论都难以简单地被推翻。浓厚的学院气，可以从图书馆中感受到。欧美许多大学都有了中文图书馆，或参考阅览室，但是法兰西学院、巴黎国家图书馆的中文图书确实是收集整理得最好的。美国的大学中文书实用、众多，但零乱。而巴黎各机构的中国图书馆，最多的有四百年的收集历史。目录、分类和藏品都令人感到严谨精致的书卷气。

法兰西学院的汉学家，都有一种奇异的功夫。他们的中文口语并不完美，而中文古籍文献的阅读能力简直惊人。不善于学习外语的中国古代史同行，总觉得有些不可思议。但是，在法兰西学院和巴黎各图书馆、档案馆内看到整架子的工具书，就能理解他们的语言能力从中而来。语言文字研究是法国汉学的基本功。1815年，雷慕沙在学院第一次开设汉学讲座的时候，名为“中国和鞑靼满洲语言文字讲座”。他写了《汉语语法启蒙》，成为后人学习汉语的工具。他的初创之功，在于把汉学建立在牢固的语言学基础之上。由于夯实了学科的基础，法国的汉学不但在思想、学术、考古、文学、艺术、习俗、宗教等各方面都很有建树，而且在每个方面都达到了相当的深度。

在谢和耐的著作中，我最佩服《蒙元入侵前夜的中国日常生活》。本书表露出法国历史学特有的对城市生活的研究兴趣。一般认为近代法国人比较完整地继承了希腊、罗马的古代城市生活方式。罗马浴室是西方古代文明的一部分。谢和耐在书中，对宋代南方城市人的洗澡习惯有大段描写。他考证杭州当时有澡堂3000家。这方面的知识，一直可以使他深入地描写王安石的不厌其脏和米芾的好洁成僻。这时，他肯定是想到了罗马贵族和自由

民的公共澡堂，直把杭州看作罗马。杭州城里的男女倡妓，也是他关心的。“西湖歌舞几时休?”宋代中国南方城市里的官员、商人、士人和平民在道德上的松驰，经他分析描写，给人以更深刻的印象。他提到“蒙古人在道德上还是要比中国南方人刻板”，(江苏人民出版社本书刘东译本，第68页)对妓女采取了较严格的措施。这应该是本书主旨的提示。谢和耐一点也没有像一些初出茅庐的作者那样，把本书作成肤浅的“罗马杭州比较论”。全书除了在引用《马可波罗游记》时自然地谈到中西城市差异，在本文中连“罗马”的字眼也未用过。他的比较全在对历史事实言谈之中。他至少是在设题的时候，把蒙元入侵中国和欧洲北方蛮族人攻占古罗马的历史相提并论。他用暗含着的西方城市文化的视野，用比较的手法，还原了一种独具魅力的中国南方古代城市生活方式。我相信这是很多中西方读者喜欢这部书的主要原因。

但是，佩服本书的原因更在于谢和耐为完成此项研究掌握的语言和工具能力。谢和耐先生的中文口语不很流利，但他对中国语言文字的掌握，大约已到了和中国研究者无区别的程度。为研究上海和江南的城市历史，我也读过《武林旧事》、《西湖老人繁胜录》、《东京梦华录》。“勾栏”、“瓦子”、“街坊”，中国的古代城市制度，对中国学者来说也不是容易理解的。可惊异的是：谢和耐基本没有中国城市生活经验，只是通过文献阅读，借助了一些《马可波罗游记》的感受，却生动细致地解析了中国宋代杭州的城市生活。他从方志、野史、笔记、小说中勾勒出另一个中国。其文字阅读，检索工具，典章制度的熟悉程度，是十分罕见的。

法兰西学院的汉学教授都是语言大师，一般都掌握了希腊文、阿拉伯文、希伯莱文、波斯文、梵文。在现在的汉学家中，语言全才已经日渐稀少。某种程度上说，谢和耐继承了法国汉学的这方面的传统。他出生于学问世家，他的父亲路易·日内是法兰西学院的希腊学教授。谢和耐本人在高等师范学院完成了拉丁文、希腊文、

希伯莱等东方语言的古典文学训练。后来师从戴密微学习梵文，研究佛学，又在越南学习中文、日文和东南亚各国语言。有这样的经历，他的语言能力自是很高。然而，语言只是研究的工具，它最终是为专业研究和理解人类各民族的思想文化服务的。谢和耐在历史学领域，为中国历史研究提供了一种富有启发性的范式。《蒙元入侵前夜的中国日常生活》把零散的笔记、小说、游记缀合成一幅完整的历史画卷，表现出一个民族的基本习俗和基本性格。这样的历史编纂学，还原了历史的生动性不说，它还具有一般由重要人物、正统思想、偶然事件、艳闻趣事构成的"正史"所不具备的历史的稳定性。什么是真历史？在谢和耐的城市生活方式描写和南宋爱国人物宣传之间，我们确实可以认为前者更具历史学的真价值。我们也可以说：岳飞"精忠报国"传统的遗传性，要比谢和耐描写的杭州等南中国城市生活方式的继承性微弱得多。

谢和耐的史学方法显然受到欧洲语言学、解释学、社会学的滋养，但最突出的恐怕应该是他的"年鉴学派"历史观。这或许和谢和耐与"年鉴学派"的大本营，法国高等社会科学研究院的渊源关系有关。他曾是布罗代尔创办的该院的学生和导师。读《蒙元入侵前夜的中国日常生活》，可以联想到布罗代尔的名著《地中海和腓力二世时代的地中海世界》(1949)，也可以联想到布罗代尔的学术主张。布罗代尔呼吁研究"无名无姓的、深刻的和沉默的历史。"提倡在"稍纵即逝"和"缓慢逝去"的两种历史之间，进行第三种的"长时段历史"研究。按中国人习惯的术语，是在"微观"、"宏观"，"短期"、"长期"的历史中间，折中地进行"中观"的、"中期"的研究。《蒙元入侵前夜的中国日常生活》，在时间和空间的截取上，与"年鉴学派"的悬准若中符节，故而在历史学上显示其独有魅力。"年鉴学派"重视叙述的完整性，不在史实叙述之外旁加评论，叙述中力求运用复杂的历史技巧，等等，都是值得中国同行借鉴的。

东方文化研究曾是欧洲文艺复兴运动中的大学问，"三语"曾

经为欧洲人打开了近东民族的知识宝库。因此,文化的比较研究一直是欧洲汉学的兴趣中心。法国汉学没有停留在语言学和文献学的研究。曾经因为敦煌文献的发现,法国汉学一度花大力气进行中国中古历史的考证、校订。但对中国文化的整体研究并未停止,近几十年,分久必合。谢和耐在一系列的具体研究之上,恢复了对中国文化进行整体解释的工作。

谢和耐谦虚地说自己的《中国的世界》(Le Monde Chinois)(1995年江苏人民出版社耿升先生翻译为《中国社会史》)是一部给大众看的"教科书"。其实,本书有相当的部分是他自己的研究心得,反映出谢和耐对中国文化的整体理解。全书既通达,又深入。我非常喜欢谢和耐这部著作的通达观点。在我看来,他的独到观点和立场,尤其在于他把从古至今的中国历史放回到一个全世界的背景中,和一般的中国通史完全不同。他把汉唐时期的印度,宋元时期的蒙古帝国,明清时期的欧洲天主教,民国前后的各国列强都完整地引入中国历史。他笔下的"中国的世界",成了"世界的中国"。当然,这种开阔的眼界,和法国长期积累的耶稣会来华史、佛教史、蒙元史、满州史的研究成果有关。而谢和耐在这几方面确实都有自己的贡献,这是他的中国通史写得凝炼精当,别具一格的主要原因。不那么容易理解的是,谢和耐好像在后来的研究中部分地改变这一基本观点:认为中国文化难以和世界交流,西方文化不必改变中国。

我自己非常赞成谢和耐在《中国社会史》的"中译本序言"中表露的中国史观:他认为:中国是"始终对外开放,同时也不断地受远近不同国家的影响:西域、印度、伊朗、伊斯兰世界、地中海国家、东南亚、美洲和欧洲国家;但它同时也不停地对世界上的其它地区,或直接或间接地施加最为广泛的影响。若没有中国,世界不会成为它今天的这个样子。归根结蒂,人类在整个发展中都是互相联系在一起的。"历史是联系的,看待中国历史的眼光应该是世界的。

中国人在中国看历史，固然有其清晰的地方。但如果没有比较的对象，中国历史的独特之处就不会显露出来。如果不从基督教的历史看儒家思想，如何知道中国人总是由人而天，从纲常伦理出发，去推论天道；而不是基督教那样自天而人，强调信仰和启示的作用。所以，用不同的视点看待历史是历史学所需要的。由于历史交往的原因，外国人看中国，日本学者对中国的汉唐历史有的深厚体悟，美国学者对中国的近当代事务特别有兴趣。如果这种比较能够成立，那可以说，法国汉学家因为耶稣会东来的关系，对明清时代的中国文化特别有研究。旁观者清，他们看到的中国历史是一部交流史，中国人从来是和世界历史联系在一起的。可惊异的是，反而是中国的知识分子因为一度被自己和他人封闭着，关着国门，感受不到西方文化的影响，因而不能正确认识自己的历史。八九十年代，许多情绪化的中国学者说中国文化自古不变，一直封闭，是“黄色文明”。这种非历史的观点经传媒的渲染，一度十分流行，至今还有影响。可见中国知识分子情绪之片面，理性之乏力。

历史学应该有思想。谢和耐无疑也是一位思想史家。文献考证、断代史、专门史和人物思想史的研究，使他有能力成为一位不尚概念空谈，言必有据，具有历史意识的思想史家。他的思想是从历史的深处，沿精神通道，自然浮现出来的，而不是从观念的外层空间，无端地空降下来的。从谢和耐治学成果看，愈是早年，他愈是在从事文献性愈强的基础研究。虽然他的成果中充满了思想史的关怀，但只是到了晚年，他才直接的以思想本身为对象谈论中国学术。这和一些学者一开始就提出一个中国历史大构架，然后慢慢补充修改其论点、论据的做法不同。到了 1994 年，谢和耐才在《中国的智慧、社会和伦理》中，全面地论述他对中国思想的整体看法，比较中西方思想的差异。在与谢和耐的面谈中，他讲了自己对中西思想差异的看法。回来以后，读他赠送的《法国汉学》(第一辑)，开首有他的《论中国人的变化观念》，即为该书的一章，读过以

后更能理解他口说的观点。他当时说:你们中国人讲阴阳,和我们西方人讲对立不同。希腊传统的对立是绝对的,如“精神”与“物质”,“灵”与“肉”……。中国则有“中庸”,有“中和”。“君子和而不流”,“中庸”并不是无原则的调和,而是把简单对立升华成更高一层的原则。这种思想对人类大有俾益。他当时举的例子是丹麦物理学家尼尔斯·波尔(Neils Bohr,1885—1962)的“哥本哈根学派”。当波尔因量子力学中的“对应原理”和“并协原理”,而在1922年获得诺贝尔物理奖时,他提到了中国的阴阳观念,并说是“相反相成”。这种赞成中国思想的基本观点,在谢和耐的新著中有很完整的表达。

谢和耐认为,具有独特方法的中国思想在当今世界应该得到更多的尊重。黑格尔以后,欧洲社会批评中国思想处于“初级阶段”,改变了16世纪就开始的对中国思想的赞美。我们知道,这种赞美是当时法国和德国思想启蒙运动的一部分。近代的欧洲和中国人,一般都认为中国思想缺乏西方式的“思辩性”是一种缺陷。谢和耐反之,他回到伏尔泰时代的观点,认为中国思想的实践性是它的优点。他指出:“经院式的推理繁褥(所列举的每项事实,都要作重点论述),与中国人对于影射和简明做法的嗜好是格格不入的。这里确实是两种不同的思维方法。”“西方思想最多见的是思辩性的,而中国的哲学思考却在不同程度上始终都与行为和伦理的实际问题不可分割。”这些判断本身无甚特别。但谢和耐对中国思维方式的肯定态度,却是异常明确。他认为:“这里在很大程度上并不是指一种无能。它应该是指一种已取得广泛共识的坚信,即坚信将抽象与具体联系起来的牢不可破的钮带。或者是如同我们所讲过的那样,将实践与理论联系起来了。”(《论中国人的变化观念》,耿昇译。《法国汉学》(第一辑),清华大学出版社,1996年,第22页。)他认为中国思想并不原始,它的独特魅力正在于讲究实际。

戴密微曾说过，法国的汉学家是职业性的专家（其他国家的大学，常用传教士、外交官兼任。如牛津用理雅各、苏慧廉，剑桥用威妥玛、翟理斯，耶鲁用赖德烈，伯克莱用傅兰雅……）。这是因为19世纪，中法间的联系已经隔断，是学者加入了学科的创建活动。他们的缺陷是无法接触到自己的研究对象。但他们因此也与政府和教会关系较远，而与知识界的联系更密切。他们是法兰西学院高级研究的一部分。他们运用与其他人文、社会学科相同的方法从事研究，因而更重学术规范，也更具有理论色彩。（参见戴密微《法国汉学研究史》，载《中国史研究动态》，1980年第一期）比较一下当代世界各国的汉学，法国汉学的这一传统特征还是依稀地存在着。谢和耐对中国思想的阐释，明显地表明了这一点。

（三）

法国近代史学强调理解和叙述，并不注重对历史的价值评判。但如果说历史终究要参与对历史人物和事件的评定的话，那谢和耐对明清耶稣会士对中国文化的贡献的评价并不高。有人认为这是法国知识分子和教会间的不同立场所致，我却以为谢先生的结论主要是从研究中来的。如果说有所偏向的话，谢和耐的立场偏向于中国。因此，与其说谢和耐的批评是出于对教会的成见，而不如仍然说这是出于他对中国文化的尊重。

明末以来的中外学者对利玛窦等耶稣会士对中国科学技术的贡献历来是高度评价的。谢和耐也是如此。他在《中国社会史里》说：耶稣会士在三大领域：天文学、数学、地理地图学方面的贡献是勿庸置疑的。但是他更强调的是：一、中西文化交流产生的影响是相互的。即使在天文学领域，当时中国的天文观念，如“宣夜说”，可能还比耶稣会的天文学更进步些。二、西方文化的核心基督教神学，在中国遭遇到了很难逾越的障碍。这都是由于中西文明的

巨大差异造成的。耶稣会士和历史学家高估了明清基督教的传教成绩，也低估了中西双方“对话的困难”。

谢和耐的耶稣会史研究，集中地反映在他的名著《中国与基督教》中。他说：“正像中国的士大夫阶层一样，传教士也是一种完整文化的不自觉的载体。他们所以如此经常地遇到翻译上的困难，原因就在于他们有不同的语言，不同的逻辑，不同的世界观和人生观。”（辽宁人民出版社译本，第2页。）如同作者开宗明义交代的那样，本书主要不是为了研究中国基督教史，而是想通过观察中国人对基督教的初次反应，了解中西文化的差异。至于使用的观察方法，就是谢和耐所擅长的中西语言、文字和习俗制度的分析。

本书的结论在最后一章的最后一节（第五章：中国人的天，基督教的上帝。第七节：语言和思想）。如果理解准确的话，谢和耐的观点大致可以概括如下：希腊语、拉丁语和梵文均属于印欧语系，而汉语属汉藏语系。在印欧语系中，由于语言和文字有严格的语法、逻辑和分类关系，语言只是概念的表象，所以人们习惯于在一套表象体系之外，追求另一个更高，更准确的“存在”。这种“存在”，在哲学上为“精神”，在神学上称“上帝”。所以西方人有超然物外的概念，二分对立的概念。中国人不同，中国的语言文字没有严格的体系，一切都很灵活。几千个方块字，是象形系统，两两组合，可以变化出无穷的意蕴来。这种语言习惯培养了中国人的事物都是“相反相成”又“相辅相成”的观念。中国哲学中的相对主义，就是源于这种阴阳乾坤式的“易”变思维；中国人性中的灵活性，也是被这种语言文字上机动灵活性培养起来的。谢和耐在多处反复地指出：中国人的这种思维特征，并非如人们批评的那样，是无原则，缺乏理性，品位低下，或说话是根深蒂固的机会主义。相反，它应该被视为一种优点。中国人不在事物之外寻求事理，正说明中国人的实践精神。因此来说，中国人不接受西方基督教的理念是很自然的。

这样的结论，在近来的思想史界是振聋发聩的。明末以来，中国思想受到西方思想的很大影响。中西比较之下，所有中国知识分子都感到了中国思想的巨大困境。近百年来，这种感觉尤其强烈。很多人觉得：中国思想的伦理性太强，超验性不够。这不但使中国人在社会生活中成为“礼教”的牺牲品，而且使现代社会迫切需要的公正原则、理性精神、法制观念都不能有效地建立起来。因此提倡从改变中国人的思维方式入手，来改造中国文化。谢和耐的研究相反，他认为中国人的思维方式是不可改变，也无须改变的。因为中国人的独特思维是从文字语言的传统中遗传的，也因为中国方式是一种更自然的方式。

中国文化的特征，很多就凝聚在独特的语言文字传统中。一个读书作文的中国人，一定从文字运用中感染到很多古人的思维习惯。中国的象形文字的具象性，确实不如西方文字那样，缺乏前后缀和不同词性，不容易组织起抽象概念。经常有人从语义哲学、解释学的观点假设，中国文化的遗传基因在其独特的语言文字中。谢和耐把这些研究假设放在明清耶稣会史中，以其精湛的中西文字的造诣，在中西语言比较的环境中加以考察。他的结论无疑具有开创意义，富有启发作用。一个很好的例子是中文的“圣人”，和西文的“Saint”的对译问题。中国把道德完美、行为无缺的人称“圣人”，如孔子、朱熹。天主教把在天堂代传人间信息的圣徒称“Saints”，如“圣奥古斯丁”、“圣托玛斯”。理学讲，人在成圣过程中，要修养得到“天地浩然之气”，但总的来说，成为“圣人”的过程是一个“立功”、“立德”、“立言”的实践过程。基督教神学中的“Saint”不一样。圣徒可能犯过各种各样的错误，但是否“Saint”，要看他是否有神迹在身，因为这才能证明上帝在眷顾他。“Saints”沟通上帝和信徒的作用，“圣人”并不具备。“圣人”只是善人们应该努力的方向。（在某种意义上，倒是道教的“仙人”、“鬼神”，如“城隍”、“关帝”之类，有些像“Saints”。）利玛窦在《天主实义》中充分地

谈到这种差别。

谢和耐在分析了“圣人”和“Saint”的差异后，指出：中国文化（儒家）和基督教的差异，不仅在于一主“性本善”，一主“性本恶”（原罪“Sin”）；还在于基督教的“善”是“至善”，归于上帝，人根本不可能具备。这样，中国人的道德行为和基督徒总是相反。基督徒总是从超然世间的“至善”那里获得道德约束和宽恕，而儒家信徒则总企图提升发挥“善心”，让自己感到神圣。谢和耐分析的这种差别，确乎存在于中西伦理观念之中。至今人们还都能感到，在中国社会，抽象稳定，不断地被加以证明和说明的理性原则是那么地缺少，而“好人”、“模范”、“榜样”却是多么地重要，如此地纷繁众多。谢和耐把问题分成宗教、伦理和语言范畴加以分析，得到了令人信服的结论。

如何评判这两种伦理观的优劣？每个人会问，每个学者都愿意一试。谢和耐以为：中国的伦理观更好。他认为：基督教的“爱”，除了与上帝有关之外，没有任何意义和价值。而中国人的“爱”从人出发，人与人之间有自然的交流感和博爱感，是比较自然的行为模式。法兰西学院受伏尔泰以来非宗教思想影响很大。谢和耐的这个判断，与伏尔泰赞美中国文化相似，表现了法国知识分子的人文主义态度，也表现了近代西方人对基督教文化的反醒和对东方文化的宽容。

但是，一个现代中国知识分子，对这样的观点并不能全盘接受。固然，中国文化的“人情味”在世界各地都是有价值，有魅力的。虔诚行教的西方人，至少在表面上会给人以冷漠的印象。然而，现实中的中国“人情味”是有附加条件的。老板的关心是要换取员工的忠心和臣服；官长对属下的信任是因为亲近可靠。西方人以为在他们的人性欲求和抽象原则之间有十分的“紧张”。但是不讲天道原则，唯求人际关系的中国人，表面“其乐融融”，其实都有沉重的“人情债”。可见中国人的精神负担，丝毫不比西方人轻

松。从社会原因分析，这是因为中国的法律、法规、行规和各种规范缺乏统一和尊严。反过来从思维习惯分析，正是中国人把自己的“原则”都局限在人事过程中。正如明清耶稣会士们批评的那样，中国人缺乏“超性”的精神追求，所以有精致的世俗文化，而无良好的精神生活。人际交往中世故油滑、撒谎蒙骗的毛病总是要犯。

西方宗教的伦理价值，在本地可能有麻烦，但对现今的中国人和中国社会，都还有意义。以一个近代中国人的中西比较：基督教神学中的“博爱”，是爱及人人，无条件的。如果说有条件，那就是对上帝的信仰，正如孔子讲的“有教无类”。而中国“礼教”中的“爱”，在理论上是有序等的，在实践中更是受到家庭、家族、同乡、同学、阶层、性别、年龄、受教育程度等各种条件的限制。真正按“礼教”要求，做到了以“赤子之心”爱人的十分罕见，因为儒家强调的其实不是亲情，而是秩序。如孟德斯鸠批评的，两个没有关系的中国人很难合作做生意，相互信任，何况相互敬爱。这其中的原因显然在于中国文化强调具体的“爱”，而缺少普遍的“爱”。由此而及的是中国社会缺少普遍的法、普遍的权利、普遍的社会理性。用这样的思维方式思考，很容易妥协、调和，但不容易建立稳定的制度。如果基督教伦理，或西方现代伦理学，不是想全盘取代中国思想伦理的话，源自基督教信仰的“自由”、“平等”、“博爱”观念，应该能对中国文化起到很大的“补正救偏”作用。就像中国的伦理思想或许也真的能够对西方作出些贡献一样。

从文化冲突的角度，比较地研究基督教文明和中国儒家文明的特点，这是《中国和基督教》的学术贡献。谢和耐在书中大量使用了耶稣会士和中国士绅们的争论材料。全书用得最多的是徐昌治编订的《圣朝破邪集》，这部书稿成于崇祯年间，是中西文化冲突之后反基督教论文的第一次结集，其重要性自不待言。后来有《辟邪实录》和各种反洋教揭帖，都滥觞于本书。但是奇怪的是，长期以来，同样注意中西冲突，反对侵略的国内学术界很少注意这本

书。可能是这部书稿版本稀少(谢和耐和柯文用的都是日本翻刻本,国内少见)。但是,这也是和国内学术界长期忽视中西文化交流史的研究有关。60年代中,只有侯外庐的《中国思想通史》中,有较长篇幅的论述,许多基本观点后来成了流行见解。由于当时国内的研究大多集中在明清时代的思想启蒙和反殖民主义侵略上,所以对中西文化关系的论述并不充分。谢和耐的研究在这方面有突出之处。在80年代中外交流陡增的情况下,该书引起中国读者的特别重视是很自然的。

但是,我也觉得,谢和耐只选择士绅反教文章,而不是综合明末儒家基督徒如徐光启、李之藻、杨廷筠的著作,这样得出的结论有其片面性。应该看到,儒家基督徒为翻译"西学",做了很多工作。按利玛窦《天主实义》的"中士"和"西士"的对话,双方固然有很多差异,但也寻找到不少结合点,有所谓"中西学术同源"的讨论。耶稣会士的观点,得到莱布尼兹的承认,曾鼓励出许多文化交流的理想。我个人以为,《天主实义》中介绍的托玛斯·阿奎那感觉经验论哲学,和中国历来的孟子"心性"学说,有某些相近的地方。它对戴震的《孟子字义疏证》就有过启发和触动作用。如果多看这些资料,可以感到中国文化和西方文化的结合还是可能的。毫无疑问,文明在冲突中最易表现它们各自的特征。就像朋友在争吵中最易暴露对对方的真实态度一样。但在通常情况下,文明间的正常相处的可能性更大。这也像人们和平相处的机会更多一样。

我曾经和谢和耐先生当面交换过这样的看法。谢和耐先生认为,中国文化的特殊性不应被改造,相反应被西方世界利用。中国文化的特殊性与生俱来,实际上也不可能被改造。我则以为:明末清初的天主教耶稣会士给中国带来了新东西。不止在科学技术方面,在神学、哲学上也有可取之处。按徐光启的说法,"西学"可以"补儒易佛"。存儒家"人学"之精粹,补充儒家在"天学"上的不足。钱大昕曾说,在对待"西学"的问题上,有"西化"和"化西"的两种不

同态度。如果说清初暗窃“西学”，是“化西”的话，明末的主流官绅士人，从叶向高到方以智，都相当坦率和真诚地学习西方文化，是“西化”。当时普遍为人接受的口号是“东海西海，心同理同”。这个陆九渊的说法，其实也表达了类似于我们今天的看法：借鉴西方宗教和科学的某些内容，改造中国文化。我还以为，中国文化的特殊性是在历史条件下形成的。历史改变了，世界在一体化，中国文化也应改变。它应与这世界分享所有，这其中包括中国分享世界和世界分享中国。实际上，如此相互交融的历史从耶稣会士来华算起，已有四百年。显然，分歧在于：我们把两个不同的对象放在一起比较，而视点却分在两头。对象离我们各有远近，但大家客观比较的时候分歧并不大，而在作价值取舍的时候，就各执一端了。或许目的还是相同的：都希望用异文化的内容，丰富自己文化，改变现实。“他山之石，可以为错”，私心存焉。如果真是这样，我们和谢和耐先生的分歧，可算是在一个较高的境界上统一起来了。

长期以来，中国学者的近现代思想文化史的研究，一直受到反帝爱国形式的“民族主义”的影响，对一般西方文化经常持抵触态度。这种“民族主义”态度，许多是受列强压迫的自然反应，更多的只是为了保持固有社会利益，反对变革旧物的另有别图，真正为中国文化精神护庙守更的人很少。大家都明白，明清天主教是继隋唐佛教之后，又一次大规模影响中国文化的宗教运动。它的意义及于今天。但是，耶稣会来华史的研究，中国基督教史的研究，都未获有其应有的地位。这不能不说是一段时期的偏见造成的。谢和耐的研究，既给我们显示了中国文化的特殊性，也给我们显示了宗教对文化变革的重要性。谢和耐的观点，确实可以用来强化中国的“民族主义”。但是，应该特别指出的是：谢和耐先生肯定不是和中国狭隘的民族主义者站在一起。相反，他的主张，他的立场显然是“世界主义”。

谈一点学术之外的看法。近年来，民族主义在欧美和中国都

有兴起。欧洲右翼势力,重提种族问题。美国外交界有把中国儒家文化与基督教、伊斯兰教并列,以为21世纪是三大文明冲突的世纪。国内在80年代的开放以后,民族主义思潮也有复兴。不同的思潮有不同的背景,但却有一个共同的思想基础,即认为:文明与文明是难以沟通的。中国内外都有人把文明和文明看成是你死我活搏斗中的两头野兽,预言未来世界的文明胜负。在这样的情况下,理性的学术界,"为天地立心",除了要研究各民族之间的差异外,还应研究文化交流的可能性和现实性。倘过于强调民族特征,强调它们的不可通约性,对中国和世界的发展都是不利的。这是我对谢和耐先生观点的隐忧,当面未便告诉,而事关重大,不得不吐露于此。

二战以后,欧美社会正视因民族冲突带来的惨痛历史,增加了合作,世界各民族文化更加充分地交流,出现了文化的多样化。今天的世界各民族,经济利益的竞争仍然非常激烈,而文化上的偏见却越来越少。文化的丰富多样,给他们的生活带来活力和趣味。发掘、解释异文化中的有趣特质,是西方知识分子擅长而乐意做的工作,对改善社会曾起了解放性的作用。但是,中国的情况不同。中国古代历史是一部内部交流充分,而外部交往时断时续的历史。明清以来,中国与西欧、北美有较充分的交往,但就全民族而言,中国对西方社会还很陌生。80年代的"开放",中国人确实对西方社会兴趣大增,中国人的英文,比欧美人的中文更普及;中国人人知道巴黎、纽约,西方未必人人知道上海、北京。但是,"徒袭皮毛"之外,中国人对西方文化精神实质的理解实在还很肤浅。这方面的比较研究,还有待开展。谢和耐作为一个中国文化的海外知己,在法国做了他杰出的贡献。中国学者是否也应该立足中国,在理解世界其他民族文化精神方面做自己的贡献?

谨以此文表示对谢和耐先生的敬意,并借主编先生的篇幅,遥祝谢先生的退休生活愉快,学术之树常青。

《通报》杂志小史

[法]洪怡沙　魏丕信
耿　昇　译

一　创始人及其动机

1889年，在瑞典斯德哥尔摩和克里斯蒂安尼亚(Christiania)举行第8届国际东方学者代表大会期间，法国巴黎东方现代语言专科学校和政治学自由学院的教授考狄(Henri Cordier，1849—1952年)，荷兰莱敦(Leiden)大学的首任中文教授薛力赫(Gustave Schlegel，1840—1930年，施古德)，决定创办一份致力于东亚研究的学术刊物。莱敦布里尔(E.J.Brill)出版社的两位经理同时也出席了这次大会。自1875年以来，布里尔出版社便是西方能印制包括汉文和日文方块字在内的出版物的几家稀有出版商之一。由于薛力赫从1875年起便与布里尔出版社合作，所以，他与考狄顺理成章地便与这家出版社讨论了他们创办刊物的计划。几天之后，便非正式而又坚定不移地决定创刊《通报》(一个多世纪以来，布里尔出版社一直是《通报》的出版者)。

该杂志的第1卷于1890年刊行，刊名全称为《通报，供东亚(中国、日本、朝鲜、印度支那、中亚和马来西亚)历史、语言、地理和民族学研究的档案》。薛力赫与考狄在他们的《主编赘言》中，这样解释了自己的动机："……我们推出的学报填补了在远东民族研究中的一项令人遗憾的空白"。他们声称，真正的研究工作实际上是刚刚艰难地起步，这种研究工作主要是在"汉学家"中进行的，"直

到本世纪下半叶，他们还仅从事中国经典书籍以及某些短篇和长篇小说的翻译，出版一批质量参差不齐的语法书和辞书”。他们是这样结束的：“因此，我们认为应该满怀信心地既向汉学家，又向研究中亚、印度支那以及马来亚诸民族，甚至是研究从前居住在西亚的那些已消亡的民族的学者们，推荐我们的期刊”。

《通报》当时实际上确为欧洲惟一一家专门致力于东亚研究的国际刊物。《法兰西远东学院学报》(BEFEO)于 1901 年才创刊于巴黎与河内。德国的《东方学报》于 1912 年在柏林创刊。法国的《亚细亚学报》于 1922 年在巴黎创刊，涵盖了对整个亚洲的研究。除了学术之外，该刊物的创始人(特别是考狄)主要是关心中国与周边国家之间交往的研究，进一步推而广之则是关心对东亚与中亚国家以及东西方世界之间关系的研究。此外，他们都是早熟地以某种形式，从事跨学科研究的鼓吹者，而跨学科研究必然会运用“交叉目光”。他们希望通过《通报》的媒价作用而促进与其他领域的研究人员的交流，诸如阿拉伯学家或闪族研究学者。此外，《通报》的刊名本身也就突出了这种“通报”与“交流”信息的观念。

二　编辑政策发展的基本线索

《通报》从一开始就是由法—荷联袂主编的。这种法—荷联袂主持的传统，以几乎未曾中断过的方式，一直维系到今天。当薛力赫于 1903 年逝世后，由沙畹(Edouard Chavannes，1865—1918 年)确立了另一种也应该是一直持续下来的惯例：选择法兰西学院的一位汉学家教授做为该杂志的主编。同样，在荷兰一方，其主编始终是莱敦大学的一位汉学教授。

正如我们已经看到的那样，考狄使《通报》留下了他个人对于欧亚大陆内部的交流，尤其是通过中世纪赴亚洲旅行家们的媒介作用的交流，以及对于中国与邻国之间关系的巨大兴趣的烙印。

至于薛力赫，他对于诸如中国古代天文学、“秘密会社”或马来语中的汉文借词那样广泛的内容颇感兴趣。考狄和薛力赫通力合作而使《通报》具有了一种特色，而在他们辞世后却再也发现不了这种特色了。

继沙畹前来与考狄共同工作之后，《通报》所涵盖的研究阵地逐渐缩小了。涉及东南亚的内容几乎完全绝迹了，有关日本的内容也越来越少了。沙畹与考狄相反，他有着高深的汉语知识，他根据先于 1889—1893 年间在北京逗留期间、后来于 1907 年 4 月—1908 年 1 月间在华北的一次旅行期间，所搜集到的文献和金石资料而从事历史研究工作。他是根据汉文原始文献直接工作的第一批西方史学家之一。碑铭特别吸引着他的注意力，他发表了一大批有关位于中国、中亚和印度的墓碑中汉文碑铭的文章，而这种资料直到那时一直遭到了相当严重的忽略。

一旦起步，汉学便逐渐赢得了地盘，它被确定为《通报》中的一个优先发展的研究领域。由于伯希和(Paul Pelliot，1878—1945 年)做为联袂主编而于 1921 年的到任，汉学领域又得到了认可。继考狄于 1925 年逝世后，伯希和独自执掌该杂志的大权，直到 1935 年为止。1935 年，由于一名新的联袂主编戴闻达(J. J. L. Duyvendak，1889—1954 年)行使职权，该杂志重新拥有一个法—荷联袂编委会。

20 年代初叶，我们发现了该刊内容范畴在时间上的收缩。从此之后，它涉及到的仅仅是前近代时期。相反，伯希和广泛的学识并不仅限于中国。如果说该杂志发表的文章主要是汉学家们的著作，如马伯乐(H. Maspero)、德孝骞(Dubs)、戴何都(R. des Rotours)、埃克斯(Erkes)、魏礼(Waley)、穆耳(Moule)、高本汉(Kalgren)等人，那么它也欢迎有关中亚和蒙古的论文。1906—1908 年间赴新疆的科学探险团发现了敦煌石窟及其多种语言的写本和绘画，同时又发掘到了库车地区的写本，它们对于中国研究同样也具有一种相

当可观的意义。1911年，伯希和被任命为法兰西学院教授，主持“中亚语言和历史”讲座。他那既适用于语文学，又适用于历史学（宗教史、艺术史、考古学或语言学），并具有典范性的严谨而又明确的工作方法，自成一派。《通报》当时忠实地反映了汉学的新动向。1930年，伯希和设法在该杂志的副标题中增加了下述附注“……和中亚艺术”，从而证明了艺术史研究中的发展。

另一位知名人士也深刻地影响了汉学研究和《通报》，这就是戴密微（Paul Demiéville，1894—1979年）。他于1947—1975年间主持该杂志，从1957年起与何四维（A.F.P. Hulsewé，1910—1993年）共同主编。由于戴密微，佛学研究取得了长足进展，我们发现重新出现了涉及到西藏、日本或朝鲜的内容。许理和（Erik Zürcher，莱敦大学）与谢和耐（Jacques Gernet，法兰西学院）从1978年起主编《通报》，他们修改了《通报》的副标题，使之变成《国际汉学杂志》，确认了很长时间以来就发展起来的一种事实。自1993年起，该杂志的主编是伊维德（Wilt Idema，莱敦）和魏丕信（Pierre-Etienne Will，巴黎）。

三 《通报》的内容

不言而喻，该杂志的内容不仅仅根据其主编的个性（正如大家所看到的那样），而且也根据国际政治环境以及在研究方向上出现的动荡而演变。

《通报》创刊的时代尚为殖民时代，一大批东方学家在后来变成他们各自研究领域的国家内度过了较长的年代。因此，他们真正是在“当地”开始其研究的。除了《学术论文》和必须有学术含量的《杂识》之外，在《通报》的最早几卷中，我们惊奇地发现各种非学术性信息所占篇幅的重要性，既有关于学术界与社交界的活动，又有关于亚洲、欧洲和甚至是美洲政治事件的信息。这些情报信息

被归类于《杂录》和《记事》栏目中了。

Ⓐ 学术论文

《通报》主要是由学术论文(Articles de fond)组成的,这些论文在开始时就是被人这样称呼的。我们发现,如果说《通报》中涉及到了东亚的诸多国家,那么,中国却一举远远地成为最大数量论文研究对象的国家。其研究领域主要是史学、语言学、宗教、文学、考古学、艺术。直到本世纪20年代,其重点始终被置于中国与世界剩余部分之间的关系上。我们同样还可以从中发现有关中国西藏、日本、朝鲜、东南亚的内容。下面就是直到1920年之前论文标题中的几个具有代表性的例证:《17世纪出使威尼斯的一个中国使团》(吉拉拉·德·里亚尔,1890年)、《华人在荷属印度的政治地位》(梅杰尔,1893年)、《法国在王朝复辟时期与安越关系的恢复》(考狄,1903年)、《泰人对印度支那的入侵》(彼埃·勒费夫尔·蓬塔利斯,1909年)、《古代中国的婚俗》(葛兰言,1912年)、《西藏的鸟卜》(劳佛尔,1914年)。

直到1935年,人们基本只能发现有关中国的内容了:《中国天文学的起源》(利奥波尔德·德·索絮尔,1921年)、《从〈易经〉到对孔子的研究》(德孝骞,1928年)、《唐代中国诸道高官考》(戴何都,1928年)。随着有关中国古代哲学、宗教、历史以及中荷关系名著的作者戴闻达到任,《通报》又重新向世界的其余地区开放了,发表了有关日本、中国西藏或东南亚的几篇文章。如《暹罗首次遣使荷兰考》(戴闻达,1936年),《西班牙1593—1603年对柬埔寨的干预》(洛文斯·帕尔梅·布里格斯,1950年)。

从1947年起,戴密微加盟于《通报》主编,与戴闻达一道共同继续由后者从事的开放事业,但戴氏主要是使《通报》向他自己的研究方向发展了。一直到1975年,事实上是从1957年开始,戴密微与中国秦汉时代的法律和制度制专家何四维联手,致力于在《通

报》中发表尽量多的有关国际出版物的信息，其中包括俄文著作，戴氏亲自撰写俄文著作提要。戴密微有关中国佛教（中国中原，但也包括西藏和日本）的研究，推动了佛学与藏学整体性的研究。我们可以通过该时期就这些内容发表的大量文章而理解这一切。诸如《西藏的达赖喇嘛和摄政，年谱研究》（伯戴克，1959 年）、《冲米，佛教禅宗研究》（冉云华，1972 年）。

除了这些特殊领域之外，汉学尤其是在史学、语言学和文学方面继续发展，正如下述论文所证实的那样：《汉末的社会危机和政治哲学》（白乐日，1950 年）、《汉代的粮食计量法》（鲁维一，1961—1962 年）和《汉代语音学的近期研究》（马尔姆科维斯特，1961—1962 年）、《三种中国古代传奇故事集研究》（雷威安，1965—1966 年）。

在 1976—1993 年间，谢和耐与许理和接任了《通报》的主编工作。从此以后，该杂志专一地致力于汉学研究了。在现任主编的主持下，情况依然如此。现在，《通报》可能不如过去那样受其主编个人研究方向的影响了，但它今天显得仍是一份欢迎有关中国文明所有方面具有独创性研究论文的学术刊物，从中国文明的起源直到帝国时代的结束，代表着所有的学科：考古学、语言学、文献学、宗教史、经济史、文学、哲学等。对于稿件的选择权是由在一个编委会协助下的主编们行使的，编委会中共有 10 多名欧洲大学中的著名汉学家。主编们另外还定期请编委会之外的名家来审阅稿件。此外，该杂志发表大量的和内容丰富的书评。自 1996 年以来，一位主编女助理洪怡沙（Isabelle Ang）负责编辑书评部分。

学术论文用法文或英文发表。作者们可以随心所欲地从中加入汉文方块字、日文字或者是他们希望使用的任何语言文字。该杂志接受其性质很专门的研究文章和相对较长的论文，只要它觉得它们代表着一种并非是平庸学问的意义即可。由于这种原因，该杂志经常受到那些希望让广泛的专家大众了解其研究成果的作

家们的请求，由于其专业性或长篇幅，这些研究论文很难被普通杂志接受。

我们再回到《通报》的历史上来，除了论文之外，它过去还曾有过《杂识》，也就是一些很短的文章。直到30年代，这类文章的数量尚相当多。它们从1950年起消失了，惟有几次简短的重新出现例外。这里始终是指简短的研究札记，涉及到了某些特殊的学术观点。

Ⓑ 其他专栏

《杂录》的演变又把我们带回了《通报》草创的初期，即当它尚不仅仅是一种学术研究杂志的时期。《杂录》提供报刊、电讯或官方文件的节录。例如，我们发现于1893年发表了《时报》(Le Temps)的一些节录，介绍了由一名新的“英国公使”接受中国皇帝召见他时有损其荣誉的条件(从西方外交家的观点上看)，而在北京外交界掀起的争论。在《论日本人的廉耻思想》(1890年)一文中，《费加罗报》的一位作家介绍了他的惊讶，即在一个市民家庭的晚会上，这家人的少女们在一场文学比赛中，毫不犹豫地脱下其“着物”(外衣)以作为抵押物。一篇载于《朝鲜宝库》中的文章，挑起了有关朝鲜文字起源的一场争论(1893年)。《爱丁堡评论》杂志为光绪皇帝勾勒了一幅画像(1892年)。我们还从中发现有关某些内容非常多样化的观点：如薛力赫的一页非常刻薄的文字，提要(第2套，第4卷，1903年)中称之为“拙劣译文”。他于其中在支持莱敦的一位教授之前，提供了将荷兰文标题译作爪哇文和马来文时的荒谬译文：“重要的是欧洲人要知道，当他们在表现自己的无知时，会在土著人心目中变得滑稽可笑”。

如果这后一种看法包含有对于“土著”学问的某种尊重，那么同一位薛力赫在其他地方却放任自己讲了某些纯属殖民主义，甚至是种族主义传统的言论。他在一条叫作《中国化的欧洲》的札记

中(第1套,第10卷,1899年),赞成一名英国记者的观点,此人抨击了欧洲人大量移居中国的行为,将此视为"白种人前途的一大危险"。因为大量杂婚的结果是"欧洲人的血统完全消失了",这样一来,"全世界最后都可能变成中国人的了"。在同一卷中,微席叶(A.Vissière)"作为好奇"而翻译了"两首中国政治歌曲",其中之一是《真拿康有为》,对此人的背叛行为表示哀叹;另一首是《外国洋人叹拾声》,"洋鬼子"们都受到了攻击。

总而言之,《杂录》多少也反映了从法国和荷兰观察到的国际形势。《通报》的主编们毫不犹豫地发表那些与自己的看法更为一致的政治观点。随着沙畹出任该刊的主编,《杂录》便于1904年停止了。

另一个很能代表当代思想的专栏是《记事》。它按国家而对事件的重新分类集中,其中包括德国、美国、安南、中亚、俄属亚洲、奥—匈帝国、比利时、缅甸、中国、朝鲜、法国、英国和爱尔兰、英属印度、法属印度支那、日本、荷兰及荷兰的殖民地、俄罗斯、暹罗、瑞典、瑞士等国家和地区。它传播各种信息,诸如学术讨论会(东方学家代表大会、国际地理学代表大会等)的议程和进展情况、突出事件(战争和暴动、自然灾害、琅勃拉邦国王的晏驾、西安府大秦景教碑的复制品从上海装船准备启运纽约、驻美国的"中国公使"为"美国儒教徒"们的一座文庙开光)、探险(斯坦因的西域之行、考察清江)、任命和颁发荣誉称号和奖赏。对于金石和美文学科学院或地理学会的报告会与例会的报道。完全如同在《杂录》中一样,情报信息往往节录自各国报刊杂志中的文章(如《时报》、《法国有关外国和殖民地的杂志》、《泰晤士报》、《曼谷时报》、《伦敦和中国快报》等)。从1912年起,由《记事》涉及到的国家数目大幅度地减少了。我们主要发现有法国、英国和中国。相反,那些短小的札记通报了比过去更具学术性的内容:发现手稿、出版著作、出售藏书、课程和报告会、展览会、授衔(荣誉称号或教授职称)。这些变化到底

是应该归于沙畹或者更应该归于伯希和的影响呢？还是由于东方学研究的新动向呢？尽管《记事》专栏最终于 1931 年以彻底消失而告终了。

在各家学术刊物中都最为通行的栏目《评论简报》，它从一开始就在《通报》中占据了一种重要地位。这是从 1927 年起将要简单地叫作“书评”的栏目的第一种版本，它经常是以锋芒毕露的口吻写成。“评论简报”汇辑了对西方语言、汉语和日语（极少量的其他语言著作，如马来语）著作的书评，但也包括对于中文古籍的刊本和再版本。1927 年之后，《书评》所占的篇幅越来越大，从 50 年代起，形成了《通报》中除论文之外另一重要组成部分。在戴密微主持该杂志的时期，有关大批国家（包括印度）的作品都在该刊物中作了浏览。1960 年左右，《通报》也对已出版的有关当代的书籍发表书评，诸如中国革命史、中国共产党史等。现在的情况已非昔比了，因为现在有许多研究当代中国的专业刊物，但《书评》那真正批评的传统比任何时候都更加活跃。我们最后要指出《收到赠书书目》的栏目，它自 1925 年起就存在了。

四　今日之《通报》

《学术论文》、《书评》和《收到赠书书目》等栏目，这就是现存的该杂志的内容。这里是指一份完全是学术性的刊物，它甚至还强调要保持中国和欧洲人文科学的伟大传统，由此而产生了对于古代移民民族那已经最终消失的政治性关注或者是对于上流社会和与异国情调的好奇心。

本处可能需要指出的内容，便是《通报》的国际化特征。它这样作只是反映出了整个汉学的国际化特征。随着交流的发展，在国外进修的方便和在国际会议上经常取得联系，我们确实还应该讲一下，随着英语被推广做为本地的学术语言，于是便发展起了一

种世界性的汉学。所有大陆上的学者们都参与了这种汉学，他们在最好的环境中将不同文化传统强项结合起来了。仅举一例为证：我们非常惊奇地发现，自数年以来，那些曾在欧洲、北美或澳大利亚学习过并通过了博士论文的中国作家们向《通报》的投稿数量很大，他们用英文书写，将他们对自己文化的熟悉程度与在西方发展起来的一种很好的社会科学知识结合起来了。

然而，《通报》并未丧失其欧洲的特征。该杂志的现任负责人相反却致力于坚持维护这种特征（编委会成员代表着欧洲的主要大学，法国所占比例很大）。如果说论文的作者们来自所有国家（有数量很大的一批稿件寄自美国的大学），那么欧洲的比例却依然很大。在有关书评的作者方面，他们甚至占多数。此外，在法国或荷兰与东亚国家的殖民类型的关系上，不仅仅只是一种遥远的记忆了，而《通报》编辑部同样也极力避免某些意识形态的倾向，或者是在亚洲与美洲现今汉学中始终不乏其例的某些时髦，如我们偶尔会于现今的著作中发现的某种程度上的文化沙文主义，以及在美国出版物中肆虐一时的各种“后近代”倾向。学术质量与研究的创新性始终是《通报》选择和发表文章的主要准则。从全世界寄给主编们的文章之数量和质量证明这些要求远未过时。

（此文是特邀稿）

[作者简介]

洪怡沙（Isabelle Ang）是华裔法国汉学家，道教史专家，曾专门从事过吕洞宾的研究。现任法兰西学院秘书，是魏丕信教授授课与编辑《通报》的助手。

《汉学书目杂志》简介

[法]叶利世夫
孟　华译

《汉学书目杂志》(法文刊名为:*Revue Bibliographique de Sinologie*;英文刊名为:*The Bibliography in Sinology*)是一部工具书,它是为那些想要跟踪了解在世界上不同领域内中国研究进行状况的学者而创办的,可供史学家、社会学家、政治学家们所使用。

1955年8月28日至9月3日,在莱顿召开了第八届国际青年汉学家大会。本届会议提出了办刊倡议,《汉学书目杂志》遂于1956年正式创刊。当时的计划是从最新出版的好书和论文中选择一部分,以(法语和英语的)摘要形式简短客观地予以介绍。

本刊第一期于1957年出版,由82位不同国籍的人分别介绍了1955年内出版的工作。在而后的25年间又相继出了15期,(1982年出版的)最后一期对1968至1970年间出的书目进行了分析。

1982年又推出了一套"新系列":在保持原有基本原则的基础上,考虑到当时有关中国研究的工作大量增加,故本刊决定要及时反映出各种新出版物的情况(因此要清点统计当年发表的研究工作),同时要给在中国大陆出版的书目留出更多的篇幅来。自此,本刊每年都定期出版,从1983至1997年总共出版了15期。

在本刊的目录中,(自1986年起)综述性的文章逐年增多。这些文章评述的都是当时的热门话题,但都已酝酿了较长的时间才形成的,后来(自1993年起)又增加了介绍性的文章,特别注重指

出在研究上某些具有开创性意义的工作，最后还增设了新栏目（1996年增加了“音乐”栏，1997年增加了“时事”栏）。同时，本刊的封面设计也更新了，增添了不同的刊头图案，从排版方面来说，这就方便了读者的阅读。1997年出版的最新一期《汉学书目杂志》是由87位合作者参与编纂的。这一期对265本著作，以及从94种期刊中挑选出来的249篇论文作了分析。

以下是自创刊以来不同时期本刊的主编：

1955—1963：汪德龙（音译，Piet Van Der Loon）

1964—1965：侯思孟（Donald Holzman）

1966—1970：侯思孟、贾永吉（Michel Cartier）

1971—1981：贾永吉

1982—1991：贾永吉、叶利世夫（Danielle Elisseeff）

1992—至今：贾永吉、叶利世夫、倪瓦尔（Jacqueline Nivard）

对《汉学书目杂志》中刊载的有代表性的文章，如简短的书评和综述性文章，从本期起，《法国汉学》都将有选择地进行译介。

《汉学书目杂志》综述文章选登

微学的诞生

[法]贾永吉
方　生　译

在藤井宏于 1953—1954 年的开创性的文章(《新安商人之研究》,东洋学报 36,1—4)出现以前,徽州的商人是默默无闻的,顶多只是中国古典白话小说里见到的人物。就是最渊博的日本史家的著作也提不到他们。厦门大学历史系教授傅衣凌先生当时感兴趣的是明朝的商人,偶然听说藤井研究的发表,为了获得一个抽印本,他请教了日本著名的中国农业史专家天野元之助。藤井宏在他的同事的要求下,就把抽印本用一个小包裹交付邮局,也没有抱太多的期望。简直令他难以置信的是,在中日关系处于最低潮的时期,包裹不但平安到达目的地,而且它的收件人在一位年轻同事的帮助下,动手把这篇专题论文翻成中文,使中国史学界有机会拜读。于是藤井宏论文的译文首先以连载的形式出现于《安徽历史学报》1958 年第 2 期上,第二年,又出现于《安徽史学通讯》1959 年前两期上,是由傅衣凌和黄焕宗共同署名的。

众所周知,中国反"右"之后不久的主导气氛不怎么有利于国际间知识分子的交流,大陆的刊物极少提到国外出版的著作。且不说合肥的学者注意到了一篇日本人研究他们省一个偏僻角落的文章,著名史学家们致力于对它的翻译更显得超出了界限!这篇翻译的反响实际上在于课题大大地超出了地方史的范围,因为它

非常切近地触及到一个前近代的中国社会经济史的主题，我指的是当时令史学家极为敏感的著名的“资本主义萌芽”问题。

傅衣凌研究商业史并没有指望获得宣传鼓动的负责人的绿灯。他的题为《明清时代商人及商业资本》(1956，参见《汉学书目杂志》3，No.309)的论文集出版于1956年，实际上正是以研究徽州商人的一章开始的。后来在北京的科学院资料库中发现了一捆出自徽州地区的佃仆的契约，契约规定佃农应向他们的主人尽各种各样的义务，诸如节日纳贡或者为家族坟墓的维修出力等。这次发现可以说正逢其时，它再次引起了研究黄山脚下这一封闭地区的兴趣。在第二本论文集(《明清农村社会经济》，1961；参见《汉学书目杂志》7，No.234)收集的该篇研究论文之前，傅衣凌在合肥发表的一篇文章中描述了这一新发现(参见《安徽史学通讯》1958年第2期)。新颖之处一方面在于一种维持“古代封建制”关系的矛盾，另一方面在于它对明朝后半叶州内经济的突飞猛进的间接效果。这种接近农奴地位的依赖关系，使得地主毫无风险地把资金交付给他们的某些佃仆，后者在随后的贩运活动中令其获利，而贩运活动就是徽州商人“网络”形成的前奏和条件。

在没收地主和资本家的财产的时候，同济大学非常成功地实现了徽州数地建筑上的调查研究，这本书(张仲一和曹见宾：《徽州明代住宅》，1957)的简短序文确切地反映了当时的认识水平。如果说安徽省的六个南部地区在中国“江南”经济发展史上特殊的位置得到了确定，材料还是很零碎的。书中主要的观点就是，徽州的地主是在实施“一条鞭法”的著名改革时离开土地的。“一条鞭法”特别打击了地主，他们因此借助于把他们及其佃仆联系起来的特殊的关系(参见柯建中和陈野的文章，收入《中国资本主义萌芽问题讨论集》第三卷，《汉学书目杂志》6，No.50)宁愿把他们的利润投资于远距离的商业中。在中国之外，除了笔者在明代地方志“烈女”传记研究的基础上设想的关于徽州商人贩运活动地域范围的

研究(是笔者在北京大学读书时开始的,可惜的是它还处在草创的阶段)之外,只有何炳棣在《中华帝国成功之阶梯》(参见《汉学书目杂志》8,No.227)中处处注意到徽州商人的迁移,而日本伟大的法学专家仁井田升那时则通过"劳役婚"的独特视角致力于佃仆的研究,这是佃仆与其主人之间关系的一个非常特别的侧面,这一篇专题论文收入了其论文集"奴隶农奴法"研究卷(参见《明末徽州的庄仆制:关于劳役婚之研究》,见《中国法制史研究:奴隶农奴法、家族村落法》,东京,1962;参见《汉学书目杂志》8,No.47)。相反,五六十年代的中国史学家似乎患上了一种奇怪的文化遗忘症,完全忽视了事实上徽州所具有的人文荟粹的传统:有待思考的宋代新儒家的大师们,如朱熹和程氏兄弟,为数众多的清代和民国初期的学者,从戴震到胡适。

像大陆其他地方一样,文革引起了十多年的停滞。直到80年代初史学研究的复兴时,才看到一个新成员——叶显恩研究徽州的第一部专著。这本书(《明清徽州农村社会与佃仆制》,合肥,1983;参见《汉学书目杂志》1984,No.123)以从现在追溯过去的方式触及了一个地区的历史,是中国史学的一个转折,应该被看作是合乎"年鉴派"精神的第一本专著。叶显恩在这一段时期恢复了新儒家的主导思想,在澄清宗派保护角色的同时坚持安徽南部社会意识形态的持久性。相反,他几乎没有从丰富的资料中收益,这些资料是50年代以来处于图书馆昏暗角落里的成捆的契约(参见《明清徽州社会经济资料丛编》,中国社会科学出版社,1988),可以用于探索几个世纪的(有的是宋代以来的)小块土地的命运以及反映有关土地管理方面的账目记录,最为常见的是宗族的"义庄"。

当注意力再一次投向中国这个发展情况特别的州郡(这么说与时间无关)的时候,美国好几位年轻的研究者从家族史的新角度触及了主题。他们中的两位看中了《新安大族志》,一本该地区的大姓族谱,实际上可以用来考察宋代以来该地区长时段的历史。

一份最早的研究是 1981 年 Harriet Zurndorfer 发表的文章(《新安大族志和中国绅士社会的发展(800—1600)》,《通报》67,3/5,第154—215 页,后来翻译成汉语出现在《中国社会经济史研究》杂志上),接着是 1984 年还未发表的 Keith Hazelton 的博士论文(《徽州的世系和地区绅士(800—1800)》),其中的一章作为收入题为《中华帝国末期的宗族组织(1000—1940)》论文集中的研究基础,该书由伊沛霞和 James L. Watson 编,柏克莱/洛杉矶,加利福尼亚大学出版社,1986),标题为《世袭制与地区宗族的发展:1528 年以前徽州休宁市的吴姓》。另一方面,在 1984 年的《江淮论坛》中,一位中美学术界人士 Mi Chü Wiens 发表的关于叶显恩著作的书评谈到了"宗族"发展和土地占有之间的关系。

中国和西方致力于这一引人注目的地区的著述和论文不断地丰富和多样化,触及了很多领域,如耕地的历史(参见杨国桢:《明清土地契约文书研究》,北京,人民出版社,1988;章有义:《近代徽州租佃关系案例研究》,北京,中国社会科学出版社,1988)、社会人类学、人口学和建筑学,还有出版和雕刻。随着它们的出现,我们在这份杂志上分析了一定数量的已经出版的中文或者翻译成中文的外文著作——更好找的(参见《汉学书目杂志》1984, No. 122, 124;1987, No. 146;及 1988, No. 3, 101, 126;及上文中的 No. 141, 167),读者会发现一个更完备的 1984 年的目录——四十多种著述和文章中的二十三种是最近十年中的最初几年发表的——在 No. 34 之下上文谈到的 Harriet Zurndorfer 最近的著作中。"徽学"就这样诞生了——此后专门论文集的出版变得合理了,如《徽州社会经济史研究论文集》,由刘淼 1987 年在合肥出版——资料问世足以为我们带来非常新的关于中国的物质生活和文化的各个方面的信息,对于这些我们常用的资料其实一直是空白,在这个意义上,徽学并不缺少与敦煌学的相似之处。

今天的问题是要知道徽州是否能有效地被当作中国的一个缩

影,“徽州文献”的分析是否能使我们理解中国所特有的经济机制和社会事件,或者相反,我们是否只能从中看到南方中国文化的一个局部的,可能是很特别的地方产物。这些文献是极为丰富的,如Harriet Zurndorfer的著作中所编的参考书目就同时包括了鱼鳞图册和私人文书,如家谱、分家书、地契或者土地租卖文件的汇集。资料最近是以二十册丛书的形式出版的,通过征订,由中国社会科学院和安徽的一家出版社(《徽州千年契约文书》,安徽文艺出版社,1991)共同发行了两百套,研究者很容易找到。最近建立在土地契约和文书基础上的研究逐渐把徽州阐述为一个模式,可以重构譬如农业赢利的利率或价格曲线的各种经济参数的长期变化。1989年1月在台北召开的现代中国经济史的第二次会议上,在使用它们来撰写关于土地市场的学术报告(“关于明清两代土地市场的一些看法”)的时候,笔者注意到的正是这个问题,1990年出版的该会所提交论文的集子将成为我们下一辑的一份报告。该研究中的一部分与上述No.167中分析的李文治的文章互相吻合,其中揭示了徽州两个地区表现土地价格的曲线和17,18世纪中国价格的一般曲线之间惊人的平行性。然而从19世纪的中后期开始,进展曲线发生了分岔。我们看到了该地区经济的崩溃和人口的骤减,太平天国起义的危机提前了十来年。Harriet Zurndorfer好象是把赵刚的“新马尔萨斯”的观点当作自己的看法,土地和人口的关系在那时竟到了骑虎难下的地步吗?

最新的两项研究是森林管理方面的(参见《汉学书目杂志》1988,No.101,126),澄清了中国地区史上明显的非典型特征,上个世纪末英国的植物学家Robert Fortune已经谈到,在这个地区有一种过早的(自宋代以来)私营化,山区浓密的森林覆盖值得保留到20世纪中期,而且这一点还揭示了一种大量使用木材的建筑风格的持久性。无论如何,把旧州管辖的六个县与黄山、浙江和江西(这两个省构成了它们的自然的出口)的两个山麓割裂开来作分析

是否有道理?

对于16至19世纪新安江下游的山谷或者黄山南麓景德镇的工业区,希望历史学家们能多一份好奇心。这两个地区在傅衣凌看来和徽州是不可分割的,这个看法是正确的,这些地方应该首先看作是江南的"附属地区"。笔者关于淳安地区的研究清晰地揭示了新安江流域上游和下游之间所存在的关系(山区的私人占有,农田经济,贩运商业的发展),哪怕是地主和佃农之间是在收养(义子)的范围内所表现出来的关系。现在,淳安地区被阻断新安江中流的大坝系列工程所淹没(参见《十六世纪中国的一次地区性改革:海瑞在淳安,1558—1562》,巴黎/海牙:Mouton and Co.,1973;以及一篇日文文章《对明末商业观念之一考察:关于徐老仆义愤成家》,见《故村松佑次教授悼念论文集:中国的政治与经济》,东京:东洋经济进步社,1975)。

就像敦煌的绿洲差一点消失于黄沙之下为中亚沙漠所吞没一样,徽州的山区在明朝和清朝初年也曾经历了一个繁荣昌盛的时期,居民达到了250万,而今是再也看不到了,作为中国长江下游最落后的省份安徽的南部,正因为这一点使得其建筑遗产保留下来。1949年,该地区毫无生气,有一百万居民的总人口,远没有达到19世纪初的最高人口水平,显得好象是一个贫困的内地,还缺少铁路上的联系,因而与富裕的江南平原隔离,曾几何时它还是江南的一个"附属地区"呢。考察这种衰落的原因也许是有价值的,探索并理解为什么不同于江南平原或者其它太平天国起义所影响的地区,它竟没有同样成功地"恢复"过去的辉煌?

(译自《汉学书目杂志》1990年第8期)

李渔:“笠翁”的回归

[法]彼埃·卡赛
孟玉秋 译

单锦珩在他最近发表的一篇文章(《李渔评价的历史考察》,《浙江师大学报》1991 年第 4 期 79—85 页)中称,对李渔(字笠翁,1611—1680)及其作品的研究已掀起了第三次热潮。这一提法是恰当的。第一次热潮李渔在世时就出现了,许多与他同时代的文学名士,如钱谦益(字牧斋,1582—1664)、吴伟业(字梅村,1609—1671)等已十分推崇他的作品,然而对李渔的研究很快遭到当局的严禁,一直禁了两个世纪之久。第二次热潮发生在 20 世纪,分别在 30 年代和 50 年代,中国学者对李渔无与伦比的作品又有了一些研究,但都是很不完整、不系统的。此后 20 年间,台湾涌现出了李渔最热忱的拥戴者,如黄丽贞(《李渔研究》,《纯文学》1974 年 224 页),及赫尔穆特·马丁(Helmut Martin),是他编辑出版了十五卷的《李渔全集》(成文出版社,1970 年)。在美国,Nathar Mao 和刘村燕合著的《李渔》(波士顿:Twayne 世界文学系列,1977 年,也是有所突破之作。

在中国大陆的文学家中,李渔绝对是独树一帜的特殊人物,为他“正名”的活动在 80 年代才初步展开,即进入了单锦珩所说的第三次热潮。

在李渔逝世三百周年之际,一部分对他持肯定态度的学者召集了一次会议,并着手组建一个研究机构。1982 年,“李渔研究会”成立,会长赵文卿,并从 1986 年起不定期地举行会议,会议地

点定在李渔的故乡兰谿。那里建起了一座崭新的芥子园，如果李渔再世定会对之赞不绝口。

大量有深度、高水平的研究成果随之而来：80年代至少写出了250篇论文，而70年代则仅有20篇。研究的重心始终是李渔的戏剧理论，曾以《(笠翁)曲话》为题多次出版。50%以上的论文以此为课题，其中成果比较突出的有陈多、叶朗、黄天骥、杜书瀛(1982年发表《论李渔的戏剧美学》，北京，中国社会科学出版社。该书论述十分全面)。此外，李渔在其所涉足的其他每一个领域也总能有所创新，在这些领域，研究者们也取得了进展(虽然成果还只是初步的，但研究方向从此确立了)。

1985年，《闲情偶寄》足本出版(杭州：浙江古籍出版社)，继20年代之后，这还是第一次出未经删节的版本。

此外，《闲情偶寄》三到六卷的注释本也面世了。由于专论戏剧的该书第一二卷吸引了人们的大部分注意力，因此后几卷一直受到忽视。赵文卿恢复了后四卷的本来名称《笠翁密书》(重庆出版社，1991年)，使我们得见其原貌。

同一时期相继出现了两本李渔研究专家撰写的他的传记，先是肖荣的《李渔评传》(杭州，浙江古籍出版社，1985年，共189页)，而尚金衡的《李渔传》(四川文艺出版社，1986年，共94页)读来更是令人兴味十足。

《李渔全集》的出版(杭州：浙江古籍出版社，1991年)标志着对李渔的研究迈出了新的一步(而且是一大步：二十卷，一万一千多页，其中三分之一是李渔的作品)，为大量新的研究开辟了道路。

对李渔小说作品的研究自然也就借此机会发展到了前所未有的规模。

从中国文学的发展历史中可以看到，小说和戏剧一向被认为是不值一提、应予铲除的文学形式。小说被指责为缺乏社会责任感、不严肃、太过庸俗甚至诲淫诲盗。而李渔的小说就更加“可

恶”,因为它公然宣称是作家个人想象的产物,并将小说称之为娱乐消遣文学。

李渔自己从未把小说看成一种下等的文学形式。1650年末,他曾对友人杜濬(字于皇,1611—1687)谈及自己的看法,杜濬在为李渔的最后一本小说集《十二楼》作的序中,转述了李渔的话。

十几年后,李渔在一篇为戏剧创作辩护的随笔中,又重提旧话,直截了当地说,艺术门类本无高下之分,关键看能否写出杰出的作品(《闲情偶记》)。

在不到五年的时间里,李渔创作了30来个姑且称之为“短篇”的小说和一部二十回的长篇(回是当时小说的划分单位)。应当指出的是,李渔不仅是作家,而且算得上一个理论家。

李渔在小说上的第一个知音是孙楷第,他早在30年代就意识到了李渔小说的重大意义。在他那篇著名的《李笠翁与〈十二楼〉》(1935年)中,他指出了李渔作品在中国小说史上的贡献。这篇文章后又收入了孙楷第的一本杂集《沧洲集》中,这方面的探索直到1982年才有了接班人,主要是萧欣桥(《南开学报》第4期)、肖荣(《杭州大学学报》第12、3期)、王汝梅(《文学评论》第2期)和张子君(《广东教育学院学报》1985年第1期)。

中国大陆近年创办了一份专门研究明清小说的杂志《明清小说研究》,至1991年底已出版22期。这份刊物在推动对李渔小说的研究上功不可没,登载了相当一部分这方面的论文。(如刘兴汉文,第8期71—83页,张涤云文,第9期101—118页,肖荣文,1989年第12期《一夫不笑是吾忧——李渔短篇小说的喜剧性》,还有李渔小说最热忱的推崇者沈新林在1989年第14期上的《论李渔小说中的自我形象》,在1990年第17、18期上的《〈肉蒲团〉作者考察》。沈新林的论文还有《论李渔的小说及其在中国小说史上的地位》,见《南京师大学报》1987年,及新近的《无声戏:李渔的小说观》,见《扬州师院学报》1991年第4期。这位孜孜不倦的学者又

要在辽宁教育出版社推出一部关于李渔小说的专论，我们急切盼望着此书的面世。此外，崔子恩在1989年出版的《李渔小说论稿》(北京：中国社会科学出版社，1989年，共159页)也是值得一读的。)

李渔作品的出版和再版也掀起了热潮。首先，1949年起就在中国大陆绝迹了的《十二楼》在1986年出了两个版本，一是北京人民文学出版社版本，一是上海古籍出版社版本。

《无声戏》则从未正式印行过。李渔在1645—1655年间曾出过两个集子，各收了12篇和6篇小说，后来他又将这18篇合在一起以《连城璧》为名出版。1988年，萧欣桥在浙江古籍出版社编辑出版了《连城璧》。1989年，北京的人民文学出版社根据马丁编辑的《李渔全集》的第12、13卷的影印复制件，出版了原来收有12篇小说的那本集子。

然而最早开始发掘李渔小说的仍是萧欣桥。他在1983年编选了《李笠翁小说十五种》(江苏人民出版社)，此书收录了《十二楼》中的7篇(第1、2、3、7、9、11、12篇)和《无声戏》中的8篇(《连城璧》的1、3和《无声戏》的2、3、4、8、11、12篇)，都是到当时为止在中国大陆从未出版过的。可惜以上所有版本都是洁本，而且除了1989年北京人民文学出版社的影印本之处，都删除了作品中的评论。

但最新的《李渔全集》(杭州，1991年)第8卷终于为我们展示了《无声戏》(《连城璧》)的全貌(《十二楼》在第9卷3—292页)。这一卷的出版及对《无声戏》研究的进展都得益于伊藤漱平教授的发现与论证。伊藤教授是翻译、研究《红楼梦》的日本专家，1984年6月，他在日本佐伯图书馆发现了一本《连城璧》。10月他发表了《李渔小说的版本及其流传(以《无声戏》为中心)》(《日本中国学会会刊》第36号191—206页)，对这本被埋没的书的去向作了推测，引起相当的轰动。(参见《汉学书目杂志》1985年第485期。胡

天民的中译文见《明清小说研究》1987年第6期120—136页。)

五年后,伊藤影印出版了这本《连城璧》。据《舶载书目》所记,江户年间,李渔的一部12章的《全集》和一部6章的《外篇》被送到日本。现存的这唯一的一本《连城璧》与书目中的记载是完全相符的,其中《外篇》中的第3篇,流通于世的各种手抄本都没有收入。参见《佐伯文库总刊》(I Ren johe ki, 东京:Kyuko shoin, 1988,3 vol: 500+530+518p)。

凡对《连城璧》有兴趣的人都不可不参阅这个日本版本。不过对于它的来龙去脉目前还存在某些疑问。伊藤教授对这些问题逐个进行了考察,一一提出了自己的独到见解,亦将他1984至1989年间写作的关于这个问题的6篇文章,浓缩成一篇百页左右的论文。(参见《解题》,同上,第3卷,351—462页)。

伊藤的理论目前已基本上被学术界接受,但其中一些大胆的推测还是引起了争论。如萧欣桥(《无声戏》,北京,1989年,211—222页)和大塚秀高(《中国古典小说研究动态》第1期,东京,1987年,17—35页)都提出了保留意见。伊藤教授对大塚疑问的回答见1989年12月的第3期《中国古典小说研究动态》。

不管怎样,伊藤漱平的贡献是不容抹煞的。是他将对《连城璧》的研究从死胡同中拯救了出来,也是他在东洋文化研究所的图书馆中发现了《肉蒲团》的一个抄本。

这个抄本被认为是由原版抄录而来。它不仅是唯一一部保留了眉批的抄本,而且它所注明的抄录时间——1657年,也证实了此书确为李渔所作。此前由于一个年代书写上的错误这一问题一直无法最终确定。该问题的解决,使得《肉蒲团》与李渔的其他小说形成了一个有机的整体,尤其是将其与《十二楼》(1658年中秋作序)相对照,二者无论在形式上还是在内容上都显然出自同一个构思。

可惜,这个抄本目前我们还无缘得见。

帕特里克·汉南(Patrick Hanan)刚刚完成的一个高质量的《肉蒲团》英译本,可以帮助我们了解一下此书的概貌。汉南在他的杰作《李渔的创造》一书(马萨诸塞州剑桥城:哈佛大学出版社,1988年,参见《汉学书目杂志》1989年第383期)中,曾恰如其分地将李渔称为"喜剧色情作家",并作为专论小说的一章(即该书第六章,111—137页)的标题。但由于他是写完此书之后才接触到这个抄本的,所以那一章中没有提及《肉蒲团》。他不久要在台湾发表一篇论文,结合《肉蒲团》进一步阐述他的论点。

汉南的英译本名为《The carnal prayer mat》(纽约:Ballantine Books, 1990,xiv+316p),译文忠实于原著,保持了李渔所特有的活泼的口语化风格,译文与原文的细微差异并不会改变我们先前对此作品的看法。当然,译本的价值还有待于评论界的认真评判。汉南的译本包括了李渔在每一回的末尾所发的议论,他以空前辛辣的嘲讽语调阐述他的创新思想,为他超越常礼的大胆行为辨护。汉南的译本无疑是堪称杰作的《肉蒲团》目前最好的译本,远远超过理查德·马丁(Richard Martin)的译本《The before Midnight Scholar》(伦敦:Arrow Books,1963年版、1986年版),该译本重犯了弗兰茨·库恩(Franz kuhn)1959年德译本的所有错误。而佩吉埃(Picquier)出版社刚刚于1991年推出的克里斯蒂娜·柯尼欧(Christine Cormiot)的法译本,其可信性也令人置疑,仅看其法文译名《De la chair à léxtase》("从肉体到沉迷")就有哗众取宠之嫌。

总的看,这一"法语新版"并未超越班巴诺-克劳索沃斯基(Pimpaneau-Klossowski)1962年的"法语旧版",他当时的译本获得了极大的成功,其书名也译得很难再超越,法文为《La chair comme tapis de prière》,即"蒲团般的肉体",甚为贴切(巴黎,J.J.博维尔(Pauvert)出版社,1962年)。

而且,新的法译本似乎造成了不少误解。仅举我们认为对小说损害最大的一例为证。

译本说(第9页)“作品的结构,以‘四季’分为四个部分,极其简单”。可是通过分析不难发现,情况恰恰相反。在构造错综复杂的结构上,李渔是行家里手,他的戏剧结构就都十分复杂,而这部小说的结构则与戏剧的结构甚为相似,可以说头绪繁多,盘根错节。将此书生硬地切割成四块,并“诗意地”冠之以四季之名,乃18世纪日本出版者所为。而他们错误百出的版本正是柯尼欧的法语新译本的基础。

与戏剧的这种联系贯穿了李渔小说作品的全部,也成为他的评论中所时常强调的一点。对于把自己的第一本小说集定名为《无声戏》的李渔来说,这是很自然的事情。

帕特里克·汉南新近在香港出版的《无声戏》(香港中文大学,1990年,xiii+201页),收录了《无声戏》中的6篇,从中也能看出上述特点,以及简洁的文风。汉南作为小说研究专家,令人信服地为我们描绘了一个“矛盾着的搞笑者”的李渔形象(见《李渔的创造》第五章)。6篇之中汉南翻译了两篇(《无声戏》5和《连城璧》1),与人合译了其它4篇(《无声戏》1、2、9、6)。其中《无声戏》第6篇,雷尼尔·朗塞尔(Rainer Lanselle)在《玉鱼凤钗》(巴黎:伽里玛出版社(Gallimard),1987年)中曾以《俊友娇妻》为名译成法文。《玉鱼凤钗》这部集子不久前再版,收在《认识东方》丛书系列第47号,里面又加入了《无声戏》第10篇《争风吃醋的女人们》,译得同样是原汁原味,耐人咀嚼。加上另外五篇(《无声戏》1、5、7和《连城璧》7、12,参见《忌妒丈夫忠贞妻》,佩吉埃出版社,1990年),《无声戏》的半数篇目已被译成西文(日本则已译出三分之二的篇目)。

《十二楼》很早就引起了西方译者的注意(如阿贝尔·雷穆查(Abel Rémusat)在1826年、弗兰茨库恩在1949年),然而此后它却几乎完全被遗忘了。只有1975年Nathan Mao的一个删减失当的译本(《十二楼》香港:中文大学出版社,共150页)。

辛岛骁1958年出了日文全译本,西文方面只有1985年莫斯

科出的一个俄文译本，译者 D·沃斯克里申斯基(D·Voskrisenski)。他目前正准备译《肉蒲团》。

李渔的作品，中国读者也是不久前才得见它的真貌。为了让法国读者早日欣赏到他的作品，我们还有很多工作要做。目前我们已有了很好的版本，又有大量研究成果供我们利用，我们应该能做出些成绩。

让我们加倍努力，争取在“笠翁”的四百周年诞辰来临之前，让广大读者欣赏到李渔全部的小说作品，或许还包括一部分戏剧作品。这大概是李渔本人所始料不及的吧！

(译自《汉学书目杂志》，1991 年第 9 期)

汉字和字母文字读起来不同吗？

[法]艾乐桐
罗 恬 译

大多数汉学家对字母文字和汉字的心理语言学一无所知，对他们来说，这样一个问题可能毫无意义。甚至语言学家对此也只是略知一二。其实此类文章经常在专业杂志上发表，比如《认识》，或者是发表最新研究成果的《自然》。

这些研究主要围绕下列问题进行：

1. 阅读过程是否有必要和发音联系起来，如果回答是肯定的，那么在哪个阶段上联系——在“识”字之前或之后？在流畅的阅读过程中，发音、写法和字义都分别扮演什么角色？

2. 遇到困难的初学者是否要采取特殊方法学习汉语？

3. 是否由大脑半球控制阅读，如果是，应该是哪半边控制？

1. 发音在阅读过程中的地位

对字母文字阅读的研究似乎得出了许多自相矛盾的结论，在70年代初出现双重阅读途径的假设：通过声音和通过视觉。从那以后，人们很快证实发音对初学者来说是非常重要的，与此同时，有经验的阅读者则主要依靠视觉阅读。

于是非字母文字的汉字成了一种试金石，被用来确定所有文字的共同来源是什么。1978年，曾志朗（Ovide Tzeng）和他的研究小组[1]发表了一篇文章，其中介绍了一些普遍情况，描述了他们自己进行的汉语测试。内容如下：第一，向测试对象快速地出示几个四字词组，然后让他们听发音相近但不同的音节，接着让他们写下他们看到的字。通过他们的反应速度和错误率来测量声音引起的干扰；第二种是同类实验，不过不用单字，而是用规则的和“不规则的”句子（语法和语义上）。作者总结说，一方面，识别汉字并非必须靠发音，但是在阅读碰到困难时，发音可以起到帮助作用；另一方面，对于正确领会文本所必须的默记来说，声音是必不可少的。15年后[2]这篇先锋文章（它也探讨了大脑区域性问题）又用中文发表了，内容未经修改。这篇文章一直是这类研究的基础，只是应该对它的书目有所补充。最近发表的作品得到的结论显然都大同小异，但它们大大扩充了实验范围，涉及到的因素更细致。

马克·S·塞登伯格（Mark S. Seidenbetg 1985）[3]指出，如果在阅读同时执行直接（视觉）和间接（通过声音译码）程序，间接程序就通过字母-音素对应规则在字母系统中发生作用。比如说英语[4]的拼写，许多惯用字是“不规则的”（譬如：have），阅读者首先应该认识一个字，才能知道它的确切发音，也就是能正确地大声朗读。通过英语所作的实验表明[5]，不规则单词被正确地念出来了，但是实验对象花在上面的时间比花在规则单词上的要

多。作者假设，视觉和听觉分别扮演的角色或许由阅读过程的长度决定。通常视觉信息直接决定对字的识别，声音只在其后发生作用（词义到达后的阶段）。识别不常见的单词的过程会慢些，声音信息才有时间起作用。可以说，视觉和听觉之间有一场赛跑。在作汉语研究时，S. 塞登伯格（S. Seidenberg）利用了有声部汉字和无声部汉字间的对立。我们注意到这种对立分得有点太粗略了，它本来应该限定在非多音字范围内[6]。人们进行了两组实验，在英语中使用规则和不规则单词，在汉语中使用有声部字和无声部字。两种文字得出的结论是近似的：常用字无论规则与否似乎都通过视觉被识别，不依赖于发音。相反，对于“罕见”字，规则因素就发生了作用；规则英语单词和有声部汉字比其他字更快地被识别，无论哪种情况，这个现象都在阅读最慢的测试对象身上最为明显。因此作者总结出，不同文字系统中的阅读程序比人们想象的要更相近，认为汉字“难读”的观点是不成立的[7]。

夏尔·A·贝费蒂（Charles A Perfetti）和 Sulan Zhang 描写了两组识别汉字的实验[8]。这些实验的不同之处在于它们是执行词汇到达前的语音效果还是词汇到达后的语音效果（在识别之前或之后）。

1. 向被测试者很快地出示目标字，然后在他们把它写下来之前，让他们看另一个和第一个很像的“假冒”字。

2. 先让他们看一个发音或语义接近目标字的诱饵字（英语 prime），然后很快向他们出示目标字，接着要求他们把目标字写下来。

这些实验推论出汉语和英语不同，没有词汇到达前的声音效果[9]。但第二组实验表明识别一个字时会立刻引发它的发音过程。作者得出的结论证实了通常对阅读所做的假设：文字使大脑中自动出现语音表达式，而语音表达式是整个识字过程中的一个

部分。Liu In-mao、Zhu Ying 和 Wu Jie-tun（1992）[10]就口头或笔头给出英语单词和中文词素，测量了回忆它们的速度和准确程度。他们证实了过去研究提出的假设，无论对西方英语国家的人还是中国人，英语中听觉都占优势，并且证明汉语里视觉因素占优势。不过，他们仍然反对把这种区别归因于汉字的特殊性。其实，日常生活中说方言，在正式场合说写标准汉语的人，即双语中国人的视觉优势很明显，而对于单语的北京居民来说，这种优势就很模糊以至微不足道了。因此作者们得出结论，过去接触实验字的频繁程度才是决定因素：在各个方言区，中国人的书写方式都一样，而他们的口语则在某种程度上各不相同。

2. 初学者受挫的问题

1971 年费城一个研究小组发表了一篇非常大众化的文章，他们认为汉字可以使英语国家有字母文字阅读障碍的儿童顺利完成初级阅读[11]。与之相左，另一些研究者证明，美国、台湾和日本有阅读障碍的儿童比例是相同的。因此他们认为书写系统不同并不影响初级阶段阅读[12]。

曾志朗和他的研究小组[13]否认了费城实验，费城实验用的汉字太少(30 个左右)，测试对象也不是初学汉语的人，因此人们可以猜想他们受到新事物的特别吸引。他们也对那些数据研究的价值提出怀疑，因为没有有关的因果解释。他们强调指出，标准化阅读和情境外阅读的测试不能使人确定什么是理解的障碍。过去对能够熟练阅读的成年人进行的阅读文学文本的实验，已经使用了相近字(书写、发音和语义)，而这往往会引发错误[14]。他们自己的工作对象是有阅读障碍的儿童(和一组作为参照的“正常”儿童)，人们要求他们大声朗读一篇比较长的连续的文章(有中间休息)，接着，过一段时间之后，要求他们复述，看他们的理解是否正确。很明显，无论是正常儿童还是有缺陷的儿童都积极地把语言

表征(书写和发音)、上下文和他们获得的知识结合起来。使实验者产生兴趣的是他们混淆所产生的错误:书写、发音和语义的相似都分别起什么作用?对于似乎以词作为单位元素的汉语来说,错误的因素是"某种书写和发音的近似",而如果单位元素被看作是汉字的话,就会引起"书写的极其相似"。在后一种情况,发音近似性不起作用。作者们总结说,认识汉字不是阅读中文时唯一重要的因素。有阅读障碍的儿童顺利阅读的障碍更多在于口语词汇不足,对文字的理解错误,对于全球性研究来说,有阅读障碍的中国儿童的特殊困难在于:1. 混淆的词只有书写相似,发音和语义都不同。2. 分节的疑惑。其实后一种类型的困难在法国儿童中也存在,只是存在于听写和作文这些相反的过程中。

1994 年在香港举行的第三届国际汉语大会上,Chieh-Fang Hu 宣读的论文中描述了两组实验[15]。第一组的目的是测试实验对象(六到七岁的正常儿童)的能力:内容包括 a. 说出用形象和色彩表现的动物名字;b. 重复连续的两个音节,这两个音节不构成单词,但由儿童常见的单词音节颠倒组成(比如:师-老);c. 给他们看三个未完成的图像,把它们收起来之后,再要求按原来顺序重新组合起来。第二组实验是朗读中文词,一部分按照注音符号,另一部分按照汉字字符。他们选择的字词一半是儿童熟悉的,一半是不常见的。结果说明了听力(b 实验)和汉字及注音符号阅读之间的联系,但听力和视觉记忆(a 实验)之间没有关系。这可以证明发音和阅读的联系不仅存在于字母文字中,也和阅读的过程有关,因为人们发现在汉语中也存在这种联系,而汉语里发音记号不是直接的,而是模糊的。

3. 大脑半球控制问题

各种类型的失语症和大脑各部分的损伤之间的联系,引导研究者们思考语言功能区域的问题。对正常人所做的实验(所谓双

耳分听技术)似乎曾经证明,大脑左半球控制时,惯用右手的人辨识发音的速度更快些。而人们在屏幕左边或右边快速地(用快速投影机)显示英语单词时,得到了相同的结果:右边的视觉区域辨识速度最快,这表示大脑左半球具有优势。人们假设这种视觉侧化和字母文字的发音编码有联系,他们思考了在汉语中发生了什么。如果读汉字依靠的是辨别形状,人们就可以推测右半脑具有优势(左边的视觉区域)。

最初的研究似乎证明了这个假设。尤其是针对患有失语症的日本人所做的实验里,他们大脑损伤所处的位置不同,阅读的困难就更多在于识别假名(最经常)或是汉字[16],而不一定是左右大脑的对立。

日本最早开始研究视觉侧化问题,在这些实验中,人们检验了测试对象的反应时间以及错误率。早期报告指出左半球对假名的辨认有优势,而右半球对汉字具有优势,换句话说就是分工处理,可是做实验用的不是单独的字,而是两个字一组,得出的结果就不太明显了。

我们也必须提到 Stroop 效应[17]。当一种颜色的名称用另一种颜色的墨水写出来时(比如,用红墨水写"绿"),比起用同色墨水写这个名字,反应的时间要更长些。根据这个已知条件可以设计各种实验。然而,这种影响被发现在汉语中要比在英语中强烈得多,换句话说,干扰更大。研究的作者们用一种假设来作解释,认为色彩和汉字由大脑同一半球(右半球)处理,两者会发生竞争,因此反应会更慢。

因此,研究者的主要观点是,汉字和字母文字在大脑中所处的位置不同。直到 1979 年,一切实验似乎都或多或少地强化了这种论调。而 1979 年《自然》杂志刊登了一篇论文,署名中有曾志朗和 W. Wang[18]。这篇文章完全更新了研究角度。文章证明,如果左边视觉区域(右半脑)可以更好地辨别一个单字(或两个不构成词

的字),遇到词则相反,右边视觉区域(左半脑)辨词能力更强。根据他们的结论,当人们在阅读文本,至少是词汇的时候,汉字和字母文字所关系的大脑半球是相同的。

从这天起,研究者们致力于细分字和词之间的区别。我会特别提到一篇研究文章[19],它的作者们针对下列问题作了识别实验:a. 已存在的字,b. 假字,也就是结构逼真却不存在的字,和非字,就是外表不像字的符号,c. 由两个字组成的已存在的词,d. 由两个字组成的不存在的词。结果说明右脑长于识字,左脑长于认词。

由于《自然》杂志上的文章,人们几乎要说例词被推翻了。但事情并未结束。最近这份杂志刊登了一篇更惊人的文章,关于在IRM(图形的磁性辨识)之下所做的实验,这些实验使人们可以观察到作阅读实验的测试对象被激活的大脑运动区域:实验对象有一组男人和一组女人,用的是字母文字。简言之,据说在屏幕上,男人的大脑只有左半球是亮的,而女人的左右半球都亮。剩下的也许只有更换性别和国籍了,或者还有其他什么变化。

近期的所有研究都倾向于抛弃过去那些简单化的图解。关于大脑的区域化的问题,还要提到前部和后部的对立。似乎如果注意力放在"语义"上,视觉形式的处理更多地启动大脑的前部,如果注意力纯粹区域化了,那么改变更多的是大脑的后部。汉字的辨识比字母文字形式似乎更多地涉及到大脑后部[20]。

结论

在这里我们总结一下上文参用的文章中包括的主要材料。我们发现启发性的意见和假设是一样多的,这些都值得汉学家们了解。我们使用了那些最重要的以及我们可以得到的文章,并不敢说已经面面俱到。

作为目前研究状况的总结,我们可以说,一方面,对汉字的研

究引导所有文字研究朝更深层次发展，另一方面，人们越来越倾向于圈定字和字母的区别。这些区别尽管不像不久之前人们所想的那样巨大，但它们依然存在着，对它们的研究将是激动人心的。

【注释】

[1] 曾志朗(Ovid J.L. TSENG)，洪兰(Daisy L. HUNG)，Linda GARRO，《阅读汉字：一种信息处理阅读》(Reading the Chinese Characters: An information Processing View)：《汉语报》(Journal of Chinese Linguistics)第六期，1978年，287—305页。

[2] 曾志朗(Ovid J.L. TZENG)，洪兰(Daisy L. HUNG)，Linda GARRO，《从信息处理看汉字阅读》，《中国语文》1993年，第一期，1—30页。

[3] 马克·S.塞登伯格(Mark S. SEIDENBERG)(McGILL大学)，《两种文字系统中语音积极活动的时间》(The Time Course of Phonological Code Activation in Two Writing Systems)《认识》n.19，1985，1—30页。

[4] 这个现象对法语来说也存在。

[5] 针对没有任何阅读困难的成年测试对象。

[6] 就是说，比如日常汉语中，不管它们作为哪个汉字的音部出现，发音都相同，比如"皇"。

[7] 这种偏见的生命力很强，比如，一个和Jack GOODY同样杰出的人类学家从其关于文字的最初文章直到最近的研究中都采取了这种立场(参看《传统社会中的阅读》(Literacy in Traditional Societies)，剑桥，剑桥大学出版社，1968)

[8] Charles A. PERFETTI，SuLan ZHANG(匹兹堡大学)，《汉字阅读中的音韵学处理》(Phonological Processes in Reading Chinese Characters)《实验心理学报：学习、记忆和认识 17—4》(Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory and Cognition 17—4)1991年7月，633—643页。

[9] 曾志朗已经采取了这种观点。

[10] 在mao LIU(香港中文大学)，Ying ZHU(北京大学)，Jietun WU(台湾国立大学)，《长期理疗结果：连合活字和字母单词处理区别的研究》(The Long-term Modality Effect: In search of Differences in Processing Logographs and

Alphabetic Words),《认识 43》,1992 年,31—66 页。
[11] P.ROZIN,S.PORITSKY, R.SOTSKY,《有阅读问题的美国儿童可以轻松学习阅读用汉字表示的英语》(American Children with Reading Problems can Easily Learn to Read English Represented by Chinese Characters),《科学 171》,1971 年,1164—1181 页。所描述的实验使用了很少量的汉字(三十左右),测试对象不是初学者,并且他们都为新奇事物所吸引。
[12] H.W.STEVENSON《汉语、日语和英语中的阅读障碍》(Reading Disabilities: the Chinese, Japanese and English)《儿童发展 53》,1982 年,1154—1181 页。
[13] Jimei CHANG,洪兰,曾志朗(Ovid TZENG),《中国开蒙儿童阅读行为的错误暗示分析》(Miscue Analysis of Chinese Children's Reading Behavior at the Entry level),《汉语报 20》,1992 年 2 月,120—159 页。
[14] TIEN,S.O.L.,《中国成人读者:和英语相比较,对汉语阅读处理的心理语言学和具体的研究》(Chinese Adult Reader: Psycholinguistic and Transactional Study of the Resding Process in Chinese, with Comparison to English)博士论文,密歇根州立大学。
[15] Chieh-Fang HU, H.W. CATTS,《作为全球处理的音韵学记录:从中国初学阅读者得到的证据》(Phonological Recoding as Universal Process: Evidence from Beginning Readers of Chinese)《读和写:跨学科杂志 5》,1993 年,325—337 页。
[16] 参看 S.SASANUMA《日本失语症患者的拼写错误分析:汉字与甲名的对立》(An Analysis of Writing Errors in Japanese Aphasic Patients; Kanji versus kana Words)《表皮 8》,1972 年,256—282 页。《表皮》1972 年,256—282 页,以及 S.SASANUMA《日本失语症患者文字能力的损伤:甲名(见上)汉字的过程》,《汉语杂志》第 2 期,1974 年,141—157 页。看曾志朗和 al.(1978 年)关于这些材料的争论。
[17] Irving BIEDERMAN, Yao-Chung TSAO《中国象形字和英文单词处理:从 stroop 实验结果中得出的推论》(《On processing Chinese Ideographe and English Wordes: some Implications from Stroop-Test Result》),《哲学认知》第 11 期,1979 年,125—132 页。
[18] 曾志朗、洪兰,B.COTTON,王士元,《汉字阅读中的视觉侧化》,《自然》382 期,1979 年,499—501 页。从一开始,这些研究者们就活跃了心理语言

学领域最重要的中美合作研究小组。也正是 W.S.Y. Wang 说了一句既动人又含糊的话,在毫无准备的公众中引起狂热:"对于一个中国人来说,"马"这个字不通过发音 ma 的作用,马的形象是如此生动,几乎可以感觉到一匹抽象化的马在书页上奔跑。"参看《汉语》,《美国科学家》228 期,1973 年,172—177 页。

[19] Chao-Mingi CHENG, Mu-Jing YANG,《汉字和词汇中的视觉侧化》,《大脑和语言》36 期,1989 年,669—689 页。也可参看:Chao-Ming CHENG, Guey-Lan FU,《不同视觉区域中对汉字和词汇的识别》,登在 Henry S.R. KAO, Rumjahn HOOSAIN 出版的《语言学、精神学和汉语》,香港,香港亚洲大学研究中心,1986 年。

[20] 曾志朗、洪兰、Wei Ling LEE,《汉字字符视觉和语义处理中的脑半球间的差异》,第二届汉语国际讨论会的发言(巴黎,1973 年)

(译自《汉学书目杂志》1995 年 13 期)

《汉学书目杂志》书评五则

郭正忠《中国的权衡度量(三至十四世纪)》,北京,中国社会科学出版社,1993年,11+461页+15页(图画)

作者是宋朝经济史学专家。这部作品即便不能完全替代吴承洛那部覆盖了整个中国历史直到现代史的旧作,今后仍然对复杂的度量衡学领域具有参考价值。

作者从各种文本中汲取养分,包括诏令奏章、文学作品、数学和天文学、音乐或医学论著,他也利用了最新考古学发现以及碑铭学和文献学研究成果。全书只分为五章:汉宋两朝间的权衡变迁;汉宋两朝间的权衡计量;隋元两朝间"尺"的长度和"亩"的面积;魏晋和元朝间的容量器制;宋朝度量系统的机构和管理。通过作者对杆秤的叙述可以清楚地了解他的论述方式:先介绍一些只是在考古学发现的启发之下才获得价值的文本,根据它们,作者确定这种秤出现在魏晋时期,而不是像人们所相信的出现于隋唐。在继续研究了这个发明本身之后,作者把它的出现时间定在东汉末年。此后他追述了这项发明的发展过程,同时提到好几种复杂的秤:南北朝时期的晋秤和南秤、单秤和复秤;唐朝的大小秤、官私秤、地方秤;宋朝的官私秤、药秤、由官方所定音阶高度决定的乐律秤;太监刘承圭发明并推广的等秤以及当时"等子"这个词的不同词义。作者在每一章都力图解释当时人使用的词汇的意义,因此这部作品成为了真正辅助经济专著阅读的工具。作者也回顾了宋朝各种茶叶量具以及不同分量的价值,他重点说明了地方长度测量,这决定了"亩"的实际面积,他指出了"斗"的价值。在对地方经济进行最细微的比较时,他的工作都是必不可少的。最后还有宋朝掌管度量衡学问题的行政组织机构图表,这是一项创新之举,并补充说明

了原器确定过程中的各种因素。

对这样一部著作来说，没有索引总是一种缺憾，我们只有依据详细的目录来寻找每个主题。本书脉络发展是按照时间顺序进行的。对读者特别有用的是书中综合了作者所做的数据结论的48个图表以及三十来幅尽管不够精确，却至少准确表现称器和古代中国度量衡的插图。

（[法]蓝克利 文　罗　恬 译）

易慧清《中国近现代学前教育史》，长春，东北师范大学出版社，1994年，2+5+5+330页

古代中国的儿童在上学之前，接受的是家庭范围内的教育，称做“蒙养”（启蒙教育）。没有为这类学前教育设置的专门政府机构。西方最早的幼儿园成立于19世纪。在中国，直到1902—1903年关于学校的第一批章程里，才出现了“蒙养园”这个词；这些“幼儿园”也称作“幼稚园”，以日本先例为模式。作者打破了同行们认为1949年之前不存在制度化学前教育的观点。本书覆盖了从鸦片战争到建立中华人民共和国这个时期。书中既有按年代的阐述，也有按主题的阐述。作者通过一些曾经对教育问题感兴趣的著名人物，分析这一领域内思想的发展。这些名人包括：康有为、蔡元培、鲁迅、恽代英、陶行之、陈鹤琴、张学门、张宗林。第四部分花了相当长的篇幅阐述了传教士对此的观点和所做的实事。最后部分用于阐述共产党根据地的学前教育。作者展示了中国人通过怎样的进程，从纯家庭式的儿童教育，逐步过渡到由整个社会共同负责的教育，这时的教育受到纯粹的中国传统和开放后引入的西方思想的双重影响。直到民国之初，学前教育中都以日本模式占

优势，随后日本模式被美国模式代替。作者最后总结说，中国在结合自身传统和西方影响之后，建立了一种适合自己的学前教育模式。

（[法]阮桂雅 文　罗　恬 译）

汪圣铎《两宋财政史》，北京，中华书局，1995年，2卷，885页

本书作者的功劳在于重新论述了曾我部静雄在1941年所著几乎同名著作中阐述过的极端复杂的问题，因此这本书很受欢迎。因为今天的宋史研究得到了很明显的发展，该书重点研究了曾我部著书时刚刚出版的《宋会要辑稿》，成果卓著。宋朝财政机构不断演变，结果不仅组织职能变化迅速，而且行政职能交错重叠，出现大量官员任职混乱或是机构任命重复的现象。毫无疑问，当时人已经坚决揭露的官僚体系畸形膨胀现象，正是史学需要付出代价的地方。最初的两百页按年代介绍财政机构，陈述的主要事实是尽人皆知，甚至有些陈词滥调：中央机器的加强、仁宗时第一次出现财政赤字、由于军队和官僚机构膨胀而出现的“冗费”，由王安石及蔡京激进行为而达到顶点的改革努力，徽宗的荒谬行为，南宋初年的“复兴”加重了财政负担，由于新的军队开支要求以及试图人为膨胀货币量而造成的财政危机导致财源逐渐枯竭。接下来有三百多页针对的是财政收入，取自正税（两税法和免税）和间接税（官方专卖和商税）、官方企业（矿业、商品专卖市场和贷款）、附加税及“和预买”制度、官爵和宗教牒牒的买卖。开支主要分在三个地方：军费、政府和宫廷开支（其中包括官俸和行政运转资金），剩下的要么用于庙祭或对辽和西夏的进贡，要么用于公共设施工程

(尤其是水利建设),要么归在赈灾的名目之下。

正文的最后150页描述了财政机构的组织情况:地方财政的作用,财赋的转输,直到王安石改革前围绕三司和内藏的中央组织行政结构以及后来围绕户部的行政机构,户部和太府寺及司农寺分享财政权力。作者对这个行政组织的会计、审计制度也做了回顾。最后200页,作者在64幅图表中集中了数据信息。

这样我们得到了一份关于财政行政制度的教材,附有事例和完整的参考系。但是,这本书缺少对资料的新思考。比如说我们会希望作者对北宋财政遭到毁坏的现实、某些历史学家争议并建议重新研究其构成的那些问题表明自己的观点。我们会希望作者讨论有关商税收入和专卖收入那部分,同时多思考讨论那些对盐、茶和酒的专卖制度已经作出的研究成绩。我们会希望作者讨论"聚敛之臣"的角色和他们在国家机器中所处的位置,就像罗伯特哈特维尔(Robert Hartwell)所做的那样。可惜我们看到作者从未提到其他学者的成绩,而研究该问题的学者相当多。有待进行的不是对这个强大的财政机制构成进行制度的分析,而是进行历史的分析,能够对宋政府的经济方面实行积极政策,因为不可否认,这种历史的分析是解开宋朝"现代特色"的一把钥匙。

([法]蓝克利 文　罗　恬 译)

石昌渝《中国小说源流论》,北京,三联书店,1993年,3+398页

毫无疑问,由哈佛-燕京学院赞助出版全套丛书的第1种是许多年来关于中国古典小说的论著中最成功的。正如刘师德在卷首第四页所指出的,它可以和这一领域内的必读书,鲁迅的《中国小

说史略》相提并论(最近夏尔 毕索多 Charles Bisotto 把鲁迅的作品翻译成法文,题目是"Breve histoire du roman chinois",巴黎,迦利玛出版社,1993,382 页。《认识东方》之 62)。

如果说在给与"小说"最广泛的意义这一点上,作者和鲁迅是一致的,那么他对小说的研究方法就要比名声显赫的前辈更严密。他抛弃了编年的方法,首先清楚地确定小说在漫长的发展过程中采取的形式,再显示与历史叙事发生联系的重要性。作者条理清楚地推进他的观点,随后进入古文叙事散文类型,先是唐朝盛行的传奇小说,然后致力于通俗故事或话本小说,并以长篇章回小说类型作最后总结。在每一章都对小说类型的发展阶段作了清楚的评价并进行细致的讨论。

遗憾的是没有索引,否则我们可以更好地了解这本杰作中使用了多么丰富的资料。作者另有一个简写本,收录了《小说,中国古代文体丛书》,北京,人民文学出版社,1994 年,2 + 220 页。

([加]卜正民 文　罗　恬 译)

谢正光:《明遗民传记索引》。上海,古籍出版社,1992 年,17 + 51 + 490 页

那些跨越他们所立誓忠诚的朝代而活着的人,自元代起以遗民或者"幸存的臣民"为人所知。我们是通过"忠臣"列传知道他们的。尽管他们所谓的忠诚不过是从公众的生活和服务中退隐,然而在只有那些致力于服务国家的人才能得到正式的权力的文化环境中,这种退隐却被认为是一种重要的献身精神。这份关于明代忠臣传记的索引,作者以一个简短(17 页)而有启发性的导言开始,这个导言把存留和遗失的有关宋代和明代忠臣的传记介绍给

我们。但是该书的主要价值在于它所编入索引的极其丰富的资料。

这本书是由五个表格组成的。第一个表格列出了作者所参考过的208种传记材料的书名。大部分是清代的著作，尽管他也囊括了十几种现代的研究著作，比如陈垣关于晚明云南和贵州和尚的典范的研究《明季滇黔佛教考》。第二个表格列出了约略2000名他找到了传记的明代忠臣的姓名，按笔画的顺序排列。第三个表格(313页)构成了该书的主要部分，为每个忠臣列出了各种能够在其中找到其传记材料的著作。接下来的表格列出了明代忠臣的室名、别号(还是按照笔画的顺序)和一个按四角号码系统编排的附加的忠臣索引。

从他的资料方面来看，作者很大程度上依赖于清代关于遗民身份的解释，但这不一定是个问题，因为忠诚的定义依赖于那些把他们视为英雄的人。他的材料来源将他自己囿于在国家或地区上有声望的人当中。虽然在索引中列举了大批的人，但是在地方材料中还有很多人并没有被注意到，因此对这些材料进行详尽无遗地考察是不可能的。一个重大的缺陷就是女性差不多被忽略了。这还是导源于他所参考的著作，因为传统的关于忠臣们的材料总是倾向于只是在女人死后旌表她们为忠臣，而不是在她们还活着的时候。不过这还是一本关于明史的基本的参考著作。

([加]卜正民 文　罗　恬 译)

(皆译自《汉学书目杂志》)